



*Choix de textes pour servir
à l'étude des sciences ecclésiastiques*

De Ente et Essentia

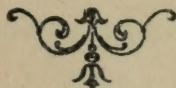
Divi Thomæ

TEXTE LATIN, PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION,
ACCOMPAGNÉ D'UNE TRADUCTION
ET D'UN DOUBLE COMMENTAIRE HISTORIQUE ET PHILOSOPHIQUE

PAR

ÉMILE BRUNETEAU

Professeur à l'École de Théologie de Poitiers.



PARIS

LIBRAIRIE BLOUD & GAY

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

I ET 3, RUE FÉROU — 6, RUE DU CANIVET

—
1914

Reproduction et traduction interdites.

NIHIL OBSTAT.

Pictavii, 12 Aprilis 1912.

V. MERCIER.

~~~~~

IMPRIMATUR :

† LUDOVICUS,  
Episc. Pict.

~~~~~

IMPRIMATUR.

Parisiis, die 9 Octobris 1913.

J. LAPALME, ch. v. g.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Doctrine morale de l'Evolution, 1 fr. 25. BEAUCHESNE.
Les Tentations du Jeune homme, 3 fr. 50. LETHIELLEUX.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 6, CANADA

SEP 22 1951

148

AUDITORIBUS CARISSIMIS

LECTOR

DISCENS IPSE SIMUL AC DOCENS

HOC MEDULLATUM SUI EORUMQUE MAGISTRI OPUSCULUM

TRANSMISIT

Pictavii, 1913.

E. B.

INTRODUCTION

Les cathédrales de pierre se bâtissaient; et des cathédrales intellectuelles s'élevaient, plus belles encore et plus durables.

Voici un opuscule plus célébré que lu, et même, quand on le lit, plus parcouru, peut-être, que pénétré. Cependant si Thomas d'Aquin a construit de plus amples monuments, jamais il n'écrivit rien d'une qualité supérieure à ces quelques pages, si courtes par le texte, si vastes par le sens. En des formes brèves et drues, elles rassemblent, sans dommage pour la limpidité, les plus difficiles notions de la Métaphysique. Elles ne constituent pas une *Notre-Dame de Paris*, comme la *Somme Théologique* ou la *Somme contre les Gentils*, mais, dans leurs proportions plus réduites, elles attestent un égal génie, comme la *Sainte-Chapelle*, dans son exiguité, ne témoigne pas d'une moindre inspiration ni d'une moindre science que les immenses cathédrales, ses contemporaines. Nous permet-on quelques autres rapprochements? Le *De Ente et Essentia*, c'est, *diversificatis diversificandis*, le *Discours de la Méthode* de l'Aquinate, c'est sa *Monadologie*, je veux dire le suc de sa pensée philosophique, mais fâcheusement plus ignoré des thomistes que le *Discours* ne l'est des Cartésiens ou la *Monadologie* des amis de Leibniz.

Au galop, donnons quelques renseignements sur l'origine de ce petit traité, son milieu natal et sa date; — sur son contenu; — sur son histoire; — sur le texte traduit, annoté et commenté que nous présentons au public.

I

Quiconque s'est occupé de l'authenticité des écrits de la Scolastique sait qu'il est souvent difficile de retrouver avec certitude leurs véritables auteurs, surtout lorsqu'il s'agit d'œuvres très courtes, analogues à nos articles de Revue. C'est ainsi que l'édition *Vivès* de saint Thomas, la plus répandue, entremêle aux productions du Docteur Angélique plus de soixante apocryphes. Il se trouve, toutefois, qu'aucun doute sérieux ne s'est jamais élevé sur l'attribution du *De Ente* à saint Thomas. Le sagace Barbavara le range, au nom de la critique interne, parmi les opuscules qui « *Aquinatis ingenium prorsus redolent* » (1). Aucun lecteur compétent ne le contredira. D'autre part, tous les catalogues le mentionnent; notamment le catalogue inséré dans le procès de canonisation du saint; celui de Ptolémée de Lucques et celui de Bernard Gui, où nous lisons, par surcroît, quelques détails utiles.

(1) Les principaux critiques, qui ont étudié l'authenticité des écrits de saint Thomas, sont : 1° *Jean-Ambroise Barbavara*, qui enseigna la théologie à Padoue (1561-1572), auteur de la « *Censura opusculorum quæ sub D. Thomæ Aquinatis nomine hactenus prodierunt* ».

2° *Jacques Echard*, au tome I de ses « *Scriptores ordinis prædicatorum recensiti*. »

3° *Bernard de Rubeis*, auteur du livre intitulé : « *De gestis et scriptis ac doctrina S. Th. Aquinatis dissertationes criticæ et apologeticæ*. » *Venise, 1750*. C'est un recueil de trente dissertations, dont plusieurs sont souvent reproduites par les éditeurs de l'une ou de l'autre *Somme*. — De Rubeis aime à citer Barbavara et c'est de sa vingt-quatrième dissertation (p. 243 de l'édition *princeps*) que j'ai extrait l'appréciation de ce dernier sur le *De Ente*.

4° *Pierre Mandonnet*, O. P., professeur à Fribourg. Son étude : « *Des Ecrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* » jette sur tous les points de quelque importance une vive et définitive lumière. J'emprunte à ce travail les extraits des catalogues relatifs au *De Ente*.

Voici quelques textes de Ptolémée, dans son *Historia ecclesiastica nova* (Lib. XXII, cap. 21).

Annorum XXV erat [Frater Thomas] cum primum venit Parisios, ubi infra XXX annum Sententias legit... Infra autem magisterium quatuor libros fecit circa Sententias... Quosdam etiam libellos composuit. Unus fuit contra Guillelmum de Sancto Amore... Secundum fuit De Quidditate et esse.

Et plus loin (lib. XXIII, cap. 12), Ptolémée énumère, parmi les opuscules composés en réponses à des questions, le *De Ente et essentia*, désigné comme il suit : *Tractatus de Ente et essentia quem scripsit ad fratres et socios, nondum existens Magister, qui sic incipit : quia parvus error in principio.*

Quant à Bernard Gui, son témoignage concorde avec les précédents, car, au sujet des opuscules, il écrit : *Scripsit etiam S. Thomas doctor diversos tractatus et libellos, ad instantiam diversarum personarum quibus, sicut ei mittebant dubia, dabat ipse de veritate responsa... Et dans l'énumération il signale : Tractatus de Quidditate entium seu de Ente et essentia, ad fratres et socios, qui sic incipit : quoniam parvus error in principio (1).*

(1) Au jugement du P. Mandonnet, qui jouit en ces matières d'une autorité irrécusable, le meilleur de tous les catalogues, le catalogue décisif, c'est celui qui fut composé pour la canonisation, laquelle eut lieu, comme on le sait, en 1323 : un écrit inauthentique n'aurait pas trouvé place dans cette liste. — Après ce catalogue officiel, les deux les plus dignes d'attention sont ceux de Ptolémée et de Gui.

Barthélemy de Fiadoni, dit Tolomé ou Ptolémée, qui fut dominicain et mourut évêque, fut auditeur et confesseur de saint Thomas, à Naples (1272-1274). Il acheva son *Historia ecclesiastica nova* avant 1317, et très probablement écrivit ce qui, dans ce livre, concerne saint Thomas, à la fin du XIII^e siècle ou au début du XIV^e siècle.

Bernard Gui, dominicain du couvent de Limoges, n'a pas connu saint Thomas, dont il nous a laissé une biographie. Il composa, vers 1320, son catalogue des écrits de saint Thomas,

D'après ces textes, nous pouvons nous représenter, avec une très grande probabilité, le milieu où naquit le *De Ente et Essentia*.

Thomas d'Aquin n'avait pas encore atteint la trentaine. A Cologne, ses condisciples, voire même son illustre maître Albert, s'étaient émerveillés d'une science, que ni sa modestie ni son habitude de réflexion silencieuse, — *Meditari intra se jam incipiens taciturnus*, écrit Guillaume de Thoco de l'Aquinate encore enfant, — n'avaient réussi à cacher jusqu'au bout. Le voilà revenu à Paris, il est fait bachelier et commence d'enseigner, en commentant, selon l'usage, les quatre livres de Pierre Lombard. Dès ce début, il excite l'étonnement, l'admiration et aussi une certaine opposition dans le monde universitaire, par la nouveauté de sa pensée et de sa méthode. « Factus autem Baccellareus, relate Guillaume de Thoco (1), cum cœpisset legendo effundere quæ taciturnitate deliberraverat occultare, Deus tantam ei infudit scientiam... ut omnes etiam Magistros videretur excedere, et claritate doctrinæ Scholares plus ceteris ad amorem scientiæ provocare. Erat enim *novos* in sua lectione movens

en complétant sa connaissance personnelle des œuvres du saint docteur, par le catalogue officiel et par le catalogue de Ptolémée. — On trouvera les textes que nous avons transcrits, dans *Pierre Mandonnet : Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin, seconde édition, Fribourg (Suisse), 1910, aux pages 59 et 61 pour Ptolémée, aux pages 69 et 70 pour Bernard Gui*. — Signalons que M. R. Hourcade a trouvé excessive l'autorité que le P. Mandonnet attribue au catalogue officiel. Cf. *Bulletin de Littérature ecclésiastique de Toulouse, Avril 1912*.

(1) Cf. *Acta Sanctorum, VII Martii, Vita S. Thomæ, cap. III, 15*. — Guillaume de Thoco, prieur du couvent dominicain de Bénévent, connut saint Thomas, qu'il entendit enseigner et prêcher. Il provoqua l'enquête napolitaine de 1319 pour le procès de canonisation de son maître et y remplit un rôle considérable. Nous lui devons la plus intéressante des biographies de saint Thomas.

articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* reducens in determinationibus rationes : ut nemo qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire dubitaret quod eum Deus *novi* luminis radiis illustrasset, qui statim tam certi cœpisset esse iudicii ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus est *noviter* inspirare. »

La phrase s'en va bien gauchement, mais il n'importe, l'intention de l'historien est évidente : c'est de mettre en un vif relief l'originalité qui éclata, tout de suite, dans l'enseignement de l'Aquinate, originalité des questions, des procédés, des preuves, des solutions.

Eh quoi ! saint Thomas, destiné à devenir le plus solide rempart de la tradition, se posa-t-il donc en révolutionnaire ? Non, certes, car jamais esprit ne fut plus traditionnel et plus continuateur. Descartes se résolut de philosopher, sans plus s'occuper des opinions des autres que « s'il n'eût existé aucun homme avant lui » ; saint Thomas, au contraire, a nourri l'ambition de connaître et de discuter « reverenter » toutes les pensées des âges précédents. Que cette curiosité universelle lui ait été inspirée par Aristote, ou que naturelle à son esprit si sage elle l'ait, au contraire, incliné à s'attacher au Stagirite, le résultat est certain : il fit la meilleure encyclopédie de son époque comme Aristote avait fait la meilleure de la sienne. Plus que nul autre il a estimé que le savoir s'édifiait par une collaboration universelle ; outre sa pratique constante, nous avons là-dessus ses déclarations explicites (1) ; puissant esprit, qui porte, sans

(1) Cf. *Commentaire sur la métaphysique d'Aristote, livre I, leçon 1^{re}, à la fin.* — Tous ceux qui ont peiné à la recherche du vrai, eussent-ils erré, ont droit à notre attention et à notre reconnaissance, car les errants eux-mêmes « exercitii occasionem dederunt, ut, diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret. » Et il ajoute : « A quibusdam prædecessorum nostrorum accepimus aliquas opiniones de

fléchir, le poids de la plus vaste érudition philosophique et théologique, et demeure, cependant, original, tant son pouvoir d'assimiler et de transformer est actif !

Et c'est de là que lui vint sa nouveauté, d'un regard plus pénétrant jeté sur les vieilles vérités ; aussi consistait-elle, non en une rupture, mais en un « prompt et vigoureux progrès » (Mandonnet).

Elle consistait aussi dans la pureté de son péripatétisme, en un temps où la très grande majorité des docteurs se rattachaient encore à Platon par saint Augustin. — L'Aristote logicien avait été connu et

veritate rerum, in quibus credimus eos bene dixisse, alias opinionones prætermittentes. Et iterum illi, a quibus accepimus, invenerunt aliquos prædecessores, a quibus acceperunt quique fuerunt eis causa instructionis. » N'est-ce pas déjà la pensée célèbre de Pascal, *Préface au traité du vide* : « Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement. » Pascal, il est vrai, tire de là une conséquence opposée à celle de saint Thomas.

Saint Thomas cite volontiers la maxime de saint Ambroise : « Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est. » Cf. par exemple *In Tit.*, I, II, 3. Ainsi, bien que très ferme et sachant décider, il y eut peu d'esprits plus accueillants, plus avides de tout embrasser, plus équitables aussi dans les appréciations.

J'entends, à ce propos, des sonneries de cloches semblables et les voici assemblées en un carillon.

Saint Paul, *I Ad Thes.*, cap. V, v. 21 : « Omnia probate, quod bonum est tenete. » Et *Ad Philip.*, cap. IV, v. 8 : « Quæcunque sunt vera... »

Saint Augustin. *Quæst. Evang.*, lib. 2, cap. 40 : « Nulla falsa doctrina est quæ non aliqua vera intermisceat. »

Léon XIII, *Encyclique: Æterni Patris* : « ... Edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum. » Ce n'est pas parce que Spencer énonce la même idée au début de ses *Premiers principes* qu'elle cesse d'être avisée et bienfaisante.

pratiqué dès la plus ancienne scolastique ; mais l'Aristote métaphysicien, physicien, naturaliste, moraliste, politique n'arrive aux mains des Occidentaux que vers les débuts du XIII^e siècle, et d'abord par l'intermédiaire des Arabes et des Juifs, « les courtiers philosophiques » (Cousin) du moyen âge (1). Déjà maculé d'erreurs dans son texte original, cet Aristote s'était encore chargé d'autres scories en traversant le Néo-platonisme et les ateliers des commentateurs arabes. Aussi excita-t-il une vive appréhension chez les gardiens de la foi catholique ; interdit à Paris en 1219 par le concile de la province ecclésiastique de Sens, il l'est de nouveau en 1215 par le légat pontifical, Robert de Courçon. Mais ce que l'Eglise voulait, c'était, non pas le proscrire en entier, mais le filtrer et lui ôter son poison. Qui ne sentait, en effet, les richesses abondantes et neuves renfermées dans ses textes concis ? En 1231, par ordre de Grégoire IX, trois maîtres parisiens, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Etienne de Provins, entreprennent d'expurger Aristote, mais ils échouent, tant erreurs et vérités s'y mêlaient en une trame indivisible.

On pouvait mieux réussir par des paraphrases et des commentaires ; ce fut l'œuvre d'Albert le Grand, qui se proposa de rendre la métaphysique et la physique d'Aristote « intelligibles aux Latins » (2), et de son disciple saint Thomas. A eux deux, non sans

(1) Je m'autorise sur ces points et sur les suivants : de FORGET, *Les philosophes arabes et la philosophie scolastique*, compte rendu du troisième Congrès scientifique international des Catholiques, troisième section, p. 232-268 ;

De M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e période, phil. médiév. au XIII^e siècle ;

Du P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, 1^{re} partie, les deux premiers chapitres, de l'Action d'Aristote.

(2) Cf. *Phys.*, lib. I, tract. I, cap. 1 : « Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles. »

vaincre de nombreuses et rudes résistances, ils christianisèrent Aristote et aristotélisèrent la pensée chrétienne. Dès ses premières œuvres, saint Thomas, en particulier, nous apparaît enraciné par mille côtés dans la tradition péripatéticienne grecque et arabe. Toute sa vie il refit Aristote, si je puis ainsi dire, le revisant, l'élargissant, l'approfondissant, fidèle à son esprit et à ses méthodes, alors même qu'il lui arrive de conclure autrement et mieux que lui : *Aristotele ipso Aristotelior* (1).

Telle était, en gros, la situation intellectuelle vers 1252, à Paris. Au couvent Saint-Jacques, les frères en religion et les condisciples de saint Thomas (*fratres et socii*) admiraient avec quelle limpidité il précisait et enchaînait les thèses métaphysiques. « *Claritate doctrinæ, note Guillaume de Thoco, Scholares plus cæteris ad amorem scientiæ provocabat.* » Sans doute, ils le prièrent d'en rédiger un exposé bref, une sorte de compendium, et il fit le *De Ente* qu'il leur dédia.

(1) Il est vrai, de même qu'on a traité finement du romantisme des classiques, un homme d'esprit peut chercher des traces de Platonisme dans saint Thomas. Certes, il y en a, ne serait-ce que parce qu'Aristote, quoique disciple hostile, fut cependant disciple de Platon, et parce que Platon a vu souvent juste. Il y a même, dans la trame du Thomisme, quelques fils hétérogènes, venus de Platon. Cf. par exemple *Contra Gentiles, lib. II, cap. LXXIX*, où il est dit que l'âme est perfectionnée par sa séparation d'avec le corps. — Mais ces traces sont rares ; je n'en veux pour preuve que la maigre capture faite par un fervent du Platonisme à travers l'œuvre de saint Thomas. Cf. *Revue Thomiste*, novembre-décembre 1911, *Les Eléments platoniciens de la doctrine de saint Thomas*, par Ch. Huit. A l'ordinaire, saint Thomas cite Platon pour le critiquer.

Quant à prétendre que, parti d'un Platonisme augustinien, il traversa le Péripatétisme et qu'au moment de sa mort prématurée il remontait vers le Platonisme, c'est ingénieux mais gratuit et paradoxal. Soit dit sans méconnaître la vigueur de la thèse de M. Rousselot : *L'intellectualisme de saint Thomas*.

Le lecteur de cet opuscule est surpris qu'un homme de 27 ans peut-être, de 29 au plus, selon qu'il naquit en 1225, 1226 ou 1227 (1), fasse preuve d'une telle maturité ; brièveté, précision, clarté, profondeur, et

(1) Puisque l'occasion s'en présente, comment ne pas souligner que saint Thomas n'a pas encore sa biographie critique, j'entends exacte et précise. Sur beaucoup de points de sa vie, on se heurte à des à peu près, des incertitudes, voire des contradictions au moins apparentes entre ses historiens.

Il nous manque deux choses, à nous philosophes ou théologiens qui par profession même avons si continuellement affaire à saint Thomas : 1° un texte sévèrement révisé d'après les manuscrits ; 2° une chronologie des œuvres du saint Docteur, avec des chronologies parallèles des œuvres de ses devanciers immédiats et de ses contemporains. Qu'on nous donne au plus vite ces instruments de travail !

Sans eux, nous mesurons mal les influences subies et les influences exercées, c'est-à-dire la personnalité de l'auteur et son rayonnement. Les allusions, les à-propos nous échappent. Que de textes paraissent à plusieurs fastidieux, ne rimant à rien, et parfois ténébreux, faute d'informations historiques ! Nous ignorons ou presque le progrès ou la constance de sa pensée ; et pourtant, d'interminables querelles sur ses opinions se termineraient en un clin d'œil, par cette simple remarque : il a soutenu ceci à 30 ans, mais à 45 il a soutenu cela. Je n'ignore pas l'éloge que lui décerne Gilles de Rome : « Opiniones novas et rationes, quas scripsit Baccellareus, Magister effectus, paucis exceptis, nec docendo nec scribendo mutavit. » Cf. *Act. Sanct., VII mart., p. 670, n° 41*. Cependant, quoique beaucoup moins que d'autres, lui aussi, il varia. Vers la fin de sa vie, mécontent de son premier *Commentaire des Sentences*, il en commence un second ; puis, finalement il constate que sa pensée déborde les vieux cadres du Lombard, il les abandonne et entreprend sa *Somme théologique*. Dans ce livre, par surcroît, dès le Prologue, que fait-il sinon le procès des œuvres antérieures et contemporaines, y compris les siennes propres ? Cela s'explique. Comment eût-il cherché, réfléchi, discuté, enseigné, écrit, prié jusqu'à 49 ans, sans progresser ?

Que notre culte pour saint Thomas s'éclaire donc ! Pour trier à bon escient, il faut comprendre, et pour bien comprendre, il faut retrouver le sens intégral, tel qu'il a existé dans l'esprit de l'auteur lui-même : ce qui suppose une œuvre préalable

dans les choses les plus difficiles que remue l'intelligence humaine : aucune qualité d'un esprit ferme n'y manque.

Chose qui risque aussi d'étonner : la plupart des doctrines les plus caractéristiques de saint Thomas s'y trouvent déjà exposées avec une netteté parfaite ou peu s'en faut, par exemple la passivité complète de la matière, l'identité de l'unité individuelle et de l'unité spécifique dans les formes pures, l'immatérialité parfaite de ces formes pures elles-mêmes, enfin, établie dans une vive lumière, la distinction réelle de l'essence et de l'existence en tout être corporel et incorporel, Dieu seul excepté.

A ce propos, un thomiste éminent m'écrivait : « On suppose d'après Ptolémée de Lucques que le *De Ente et Essentia* est un des premiers écrits de saint Thomas. Mais j'ai quelque défiance. Il faudrait examiner si la doctrine de la distinction de l'essence et de l'existence est aussi développée, je veux dire aussi mûre et aussi ferme dans les *Sentences*. » — Eh bien ! justement cette distinction apparaît à trois endroits au moins du *Commentaire sur les Sentences* : 1^o *Lib. I, dist. VIII, quest. V, art. 2*, au sujet de la nature

d'érudition. — Déjà commencée, cette œuvre trop tardive se complétera sous peu, puisque l'on nous promet une traduction française de la vie écrite en hollandais par de Groot, et dont ceux qui comptent en ces choses font grand cas ; puisque, surtout, l'on entreprend la publication des « Fontes vitæ S. Thomæ Aquinatis ». Cf. *Fascicul. I, Vita S. T. A., auctore Petro Calo*, par le P. Prümmer, professeur à Fribourg, Toulouse, Privat. Depuis janvier 1913, la *Revue Thomiste* publie un supplément sous ce titre : *De vita et Doctrina S. Thomæ Aquinatis, Textus nondum vel incomplete editi*. — D'autre part, on trouvera les premiers linéaments d'une chronologie dans les *Synchronismes de la Théologie catholique*, vol. II, par René Aigrain, collection *Choix de Textes*, Paris, Bloud.

Révérénd Père Mandonnet, qui avez écrit des travaux merveilleux en leur espèce, quand nous donnerez-vous une vie scientifique de l'Aquinatè ?

simple de l'ange ou de l'âme on lit : « Adventit ibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse. » — 2^o *Liber III, dist. VI, quest. II, art. 2*, à la fin, dans un passage assez confus, on rencontre ceci : « ... Unum esse Christi habet duos respectus, unum ad naturam humanam, alterum ad divinam. » Ce qui implique une distinction réelle entre la nature humaine, qui est complète dans le Christ, et son acte d'existence. — 3^o Mais le texte décisif se trouve, *lib. II, dist. III, quest. I, art. 1*. « Esse secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quædam enim natura est de cujus intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest (1) cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phœnicen, vel eclipsim, vel aliquid hujusmodi. Alia autem natura invenitur de cujus ratione est ipsum suum esse, immo ipsum est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum esse ab alio, quia illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne quod est præter Deum, habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est præter quidditatem, cui esse acquiritur. » Que voudrait-on de plus ? On a la distinction elle-même, avec ses conséquences : fossé entre Dieu et les créatures, conception à la fois simple et profonde de la contingence de celles-ci et de leur imperfection essentielle. Enfin, ce qui me paraît péremptoire, la thèse s'appuie sur la distinction adéquate des concepts de quiddité et d'existence, c'est-à-dire sur l'argument même que saint Thomas allègue dans le *De Ente cap. V*.

Par surcroît, plusieurs autres doctrines, comme la manière dont l'âme est individualisée par le corps ou

(1) Après *potest*, l'édition Vivès intercale *esse*, en signalant, du reste, l'absence de ce mot dans l'édition de Parme. Cet *esse*, à mon sens, ne peut être qu'une interpolation, car il convertirait une phrase très claire en une charade absurde.

la complète immatérialité des anges, se trouvent en termes quasi identiques dans le *De Ente* et dans le *Commentaire sur les Sentences* (1). Un autre caractère encore révèle la jeunesse de l'auteur du *De Ente* : c'est la quantité des citations. Y a-t-il une page sans un un ou plusieurs appels à des autorités ? Voilà bien l'étudiant d'hier plein de ses auteurs, armé de ses références. Saint Thomas citera toujours, mais rarement avec une égale abondance. Et, sans doute, s'il n'a pas cité encore davantage, s'il a tu, en particulier, le nom de son maître Albert, c'est que les usages d'alors interdisaient d'alléguer les écrivains trop récents.

En conséquence de tout ce qui précède, nous pensons que le *De Ente* est un des premiers écrits de saint Thomas, qui sait ? celui peut-être qu'il acheva le premier. Il reste possible, d'ailleurs, que plus tard il l'ait remanié et qu'il ait introduit ici ou là quelques lignes plus catégoriques. Nous le saurons peut-être, quand on aura méthodiquement dépouillé les manuscrits.

II

Le *De Ente et Essentia*, si l'on fait attention à la suite des idées, se déploie suivant un plan très visible : le préambule, un bref chapitre consistant à définir quelques mots, puis deux parties inégales, l'une, de beaucoup la plus longue, sur les substances (depuis ces mots : *Sed quia ens absolute et primo, cap. II*, jusqu'à ceux-ci : *Nunc autem restat videre qualiter essentia sit in accidentibus, cap. VII*) ; l'autre, plus courte, sur les accidents (*tout le chapitre VII, moins le dernier alinéa : Sic ergo patet quomodo essentia*).

(1) Cf. à titre d'exemple : *Lib. I, dist. VIII, quæst. V, art. 2, ad sextum* : « *Quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet quod, cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum.* » Rapprochez le passage parallèle du *De Ente, cap. VI, page 120-121*.

La première partie se subdivise en deux autres, dont l'une traite des substances composées (depuis ces mots : *In substantiis igitur compositis, cap. II, jusqu'au chap. V*); l'autre, des substances simples, (tout le chap. V). Enfin (chap. VI) une synthèse les résume.

Dans ces cadres prennent place une théorie sur les substances corporelles, une théorie sur les substances incorporelles, une théorie sur Dieu, une théorie sur les accidents, sans compter de nombreux aperçus secondaires sur d'autres objets, comme l'origine de nos idées, les limites de notre savoir, le principe d'individuation, la physique d'alors. — Puis, alternant avec les théories précédentes, se déroulent des thèses sur les trois principaux prédicables : le genre, la différence, l'espèce, soit dans les substances composées ou simples, soit dans les accidents. Ainsi, deux ordres de considérations se mêlent dans cette étude : les considérations d'un métaphysicien, qui analyse les éléments objectifs des êtres réels, distinguant, par exemple, la matière, la forme, l'essence, l'existence, la substance, les accidents dérivés soit de la matière, soit de la forme (1); les considérations d'un logicien, qui précise les idées de genre, de différence, d'espèce, éléments de nos définitions et de nos classifications, curieux de découvrir dans quelle mesure, et par quel biais, ces vues intellectuelles correspondent à la réalité. Cela va sans dire, ces dernières recherches, plus abstraites par la nature même de leur objet, coûtent plus de peine à suivre; dès que le lecteur les aborde, il a la sensation de sortir d'une clairière pour s'engager dans la profondeur obscure d'une forêt.

Au reste, qu'il s'applique aux unes ou aux autres, l'auteur se soucie toujours de fixer le sens des termes

(1) Le regretté *Domet de Vorges*, philosophe profond et exact, a écrit sur ce même sujet un opuscule qui n'est pas indigne d'être rapproché du *De Ente*. C'est *La Constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne*.

et de délimiter les objets ; le doigt posé sur eux, il en suit les contours avec une délicatesse subtile. Rien ne l'en distrait ; oublieux de lui-même, tout yeux devant la réalité, du premier mot au dernier, il ne se départit jamais du ton strictement impersonnel. Le style ni ne rit, ni ne se fâche, ni ne sursaute ; il exprime tout uniment la vérité, comme un miroir impassible reflète un visage grave et sans passion.

III

Cet opuscule a joui dès l'origine d'une estime particulière dans l'École, pour sa justesse, sa concision, sa profondeur.

L'auteur inconnu du *De Universalibus*, ouvrage indûment attribué à saint Thomas, a emprunté, presque mot pour mot, un long développement au chapitre IV du *De Ente* (Cf. Vivès, t. 28, p. 177 ; à partir de : « et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia »).

Une douzaine d'années après la mort de saint Thomas, un adversaire de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, Thierry de Fribourg, écrit une réplique très animée au *De Ente et Essentia*, sous ce titre : *De Esse et Essentia*, et il cite, pour le combattre, le passage essentiel du chapitre V. (Cf., plus loin, pages 96-97).

Thomas de Vio, le futur cardinal Cajetan, le commenta longuement, alors qu'il étudiait à Padoue, où il était arrivé au printemps de 1491, c'est-à-dire à l'âge de 23 ans. *Adolescentiam adhuc ago*, écrit-il lui-même en finissant son Commentaire. Padoue était alors un centre intellectuel fort actif et composite où se mêlaient Thomistes, Scotistes, Averroïstes et Humanistes. De ces derniers, Cajetan ne prit rien, du moins à cette époque, car si sa pensée, dans le commentaire du *De Ente*, est abondante et aiguë, elle s'avance sous une carapace assurément trop technique de divisions et de syllogismes. Ils sont clairs, certes, mais il y en trop, et souvent pour énoncer des choses fort simples.

Cet excès verbal n'empêche pas le Commentaire d'être une œuvre considérable. Il est beaucoup moins l'annotation patiente d'un scolaste que l'exposé digressif et agressif d'un penseur personnel et d'un polémiste. L'objectif est double : bien saisir la pensée de saint Thomas, en l'éclairant par des textes d'Aristote ou de saint Thomas lui-même et en déployant au jour les parties latentes ou trop resserrées ; la défendre contre les thèses adverses. Enseignait alors, à Padoue, Antonius Trombeta, scotiste célèbre, auteur du traité : *In Scoti formalitates*. C'est à lui que s'attaque sans cesse Cajetan, sauf dans les deux dernières questions de son Commentaire, où il discute, du reste d'un ton plus modéré, quelques opinions d'Averroès.

La philosophie albertino-thomiste eut, à l'intérieur même de l'École et de l'orthodoxie, deux terribles critiques : Roger Bacon et Scot. Entre ce dernier et les thomistes éclatèrent, sur tous les sujets épineux, de subtils et opiniâtres désaccords. Dans le Commentaire de Cajetan, nous avons, sur dix-huit questions, la riposte d'un thomiste ; et la finesse de la défense égale la finesse de l'attaque (1).

Je ne puis donner une analyse de ce Commentaire, elle serait trop longue. Voici, simplement, à titre d'exemple, le début de la première dissertation de Cajetan : « Num ens sit primum cognitum ordine et via originis ? — In hac quæstione quinque agam. 1^o Declarabitur in quo stat difficultas quæstionis ;

(1) Plus près de nous, Vacant a fait aussi une sorte de parallèle antithétique du Thomisme et du Scotisme, dans *La Philosophie de Duns Scot comparée à celle de saint Thomas*, Paris, 1889 ; mais il est animé d'un tout autre esprit que Cajetan : celui-ci, loin d'abattre les angles opposés des deux systèmes, les aviverait volontiers et les fait grincer, non sans plaisir, les uns contre les autres, tandis que Vacant, moins net du reste et moins pénétrant, cherche les ressemblances et atténue les oppositions.

2° Ponetur opinio Scoti cum fundamentis suis ; 3° Ponetur opinio Thomæ et impugnabitur simul opinio Scoti ; 4° Arguetur contra dicta S. Thomæ et respondebitur ; 5° Satisfiet argumentis principalibus. » Le programme effraye presque, surtout quand il se renouvelle une vingtaine de fois, mais ces thèses abstruses valent la peine qu'on s'impose pour les pénétrer. Outre qu'il est bon « de s'exercer les dents contre les auteurs difficiles », puisque, « à ne pas le faire, on risque déchéance » (*Faguet, L'Art de Lire, p. 94*), on recueille, dans le Commentaire du *De Ente*, une magnifique moisson d'idées fortes et de formules expressives.

Le Commentaire de Cajetan est le plus remarquable et le plus connu, mais il n'est pas le seul.

Au début du xvi^e siècle, enseignait à Paris un Belge, Pierre Crockaert, dit Pierre de Bruxelles, qui subit une forte crise intellectuelle. D'abord influencé par Jean Major, et très ardent occamiste, il se fit par la suite dominicain, devint thomiste et même il eut l'honneur d'avoir pour élève Vittoria, ce qui le place au principe de la renaissance de la Scolastique espagnole. Dans la seconde partie de sa vie, ce maître, d'un esprit solide et d'un style élégant, commenta le *De Ente et Essentia*. Son commentaire est principalement une œuvre de logicien, qui discute *acutissimas quæstiones*, mais avec des parties de subtil psychologue, par exemple, quand il débrouille le problème du premier objet de la connaissance, et d'intrépide métaphysicien, par exemple, quand il cherche quelle est la nature des Anges. Du reste, logicien, psychologue ou métaphysicien, il est toujours net, court, assez peu chargé d'autorités ; au total, tout à fait digne d'une réédition, qui ferait le régal des modernes scolastiques (1).

(1) Cf. M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale, deuxième édition, p. 522*, et *Histoire de la Philosophie en Belgique*, pp. 175 à 181. — On trouve les œuvres de Pierre

En 1598, parut à Rome un autre Commentaire du *De Ente*, en 975 pages. Ce gros volume, qui paraît si disproportionné au mince opuscule de saint Thomas, avait pour auteur le dominicain Raphaël Ripa, vénitien, secrétaire du cardinal Jérôme Bernier. A en juger par cet écrit, Ripa unissait en sa personne, suivant l'habitude des gens d'église de cette époque, la double culture humaniste et scolastique. Des citations de Sénèque ou de Cicéron ornent ses élégantes préfaces, mais le Commentaire lui-même ne retentit que des noms d'Aristote, de saint Thomas, de Scot et de tous leurs scholiastes. L'auteur vise à défendre le Docteur Angélique et Cajetan, « *utrumque Thomam* », dont il fait le plus grand cas. Et contre qui les défend-il? Principalement contre l'Averroïste Zimara († 1532) et surtout contre Jacques Zabarella († 1589), « *Jacobum Zabarellum, Patavum, philosophum diebus suis et nostris celebrem* », entamé, lui aussi, par l'Averroïsme au point qu'il défiait l'intellect agent (p. 538). — Au total, Ripa semble avoir été un homme avisé et modeste, dont on aperçoit l'âme honnête à travers ces lignes : « *Quod nullus adhuc auctor, quantumvis excellens, obtinuit, si ipse mihi de me pollicerer, inani quadam arrogancia merito damnarer; ut enim eadem scripta omnibus arrideant, optare forsitan licet, sperare non licet, et iis a nemine opponi crediderim, qui nihil omnino scripserint, nam variis varie affectis, res alias atque alias videri necesse est* ». Ainsi parle notre La Bruyère, *chapitre premier, des ouvrages de l'esprit*.

Quant au Commentaire, il est érudit et ressemble à une assemblée plénière de tous les scholiastes de l'école.

de Bruxelles à la Bibliothèque Nationale, Réserve, 547 (1), sous ce titre : *Acutissimæ quæstiones et quidem perutiles in singulos Aristotelis logicales libros Magistri Petri de Bruxellis, sacri prædicatorum ordinis, divi Thomæ doctrinæ interpretis et propugnatoris acerrimi. Quæstiones ejusdem super opusculum S. Th. De Ente et Essentia. Textus.*

Malgré quelque verbiage ici et là, il se lit aisément et non sans profit. On peut regretter légitimement qu'il soit si inconnu (1).

IV

Je ne crois pas que le *de Ente et Essentia* ait été jamais traduit dans notre langue ; tel est, du moins, le résultat négatif des recherches des gens informés. Trois curés limousins, il est vrai, ont publié, chez Vivès en 1858, en texte latin et en traduction française soixante-douze opuscules de saint Thomas, mais, par un oubli inexplicable, dans leur collection, qui renferme une quantité d'apocryphes, le *De Ente*, l'indiscuté *De Ente* n'a pas trouvé place (2). Cette présente édition comble la lacune. Comme jadis Albert le Grand et saint Thomas visèrent à rendre « Aristote intelligible aux Latins », il semble à propos, maintenant, de rendre saint Thomas lui-même intelligible aux Français ; et cela dans l'intérêt de la vérité philosophique, qu'il posséda mieux que personne.

Les uns diront peut-être : à quoi bon une traduction et cette surcharge d'un commentaire ? Le texte original, si transparent, se suffit. — Il m'a paru que non, car,

(1) Presque de nos jours, le *De Ente et Essentia* a été deux fois réédité par l'un des préparateurs de la renaissance scolastique, Roux-Lavergne, à la suite de la *Summa contra Gentiles*, et au tome III de son édition abrégée de Goudin. — Le P. de Maria l'a mis parmi ses *Opuscula Selecta* (tome I) et l'a orné de quelques notes. — Le cardinal Joseph Pecci en a donné, en 1882, une *Paraphrasi e Dichiarazione*, qui, chose fâcheuse, vérifie plus exactement le premier titre que le second.

Quant au *Commentaire* de Cajetan, les rééditions récentes sont rares. Il se trouve au tome IV des *Quaestiones disputatae*, éditées, en 1883, par la Société de Saint-Paul.

(2) Nommons ces trois prêtres courageux : M. Védrine, curé d'Arnac-la-Poste ; M. Fouchet, curé de Mailhac ; M. Blandel, curé de Saint-Sulpice-les-Feuilles.

l'expérience le démontre, il est vain quarante-neuf fois sur cinquante de recommander aux jeunes gens, et qui sait ? peut-être à plus d'un autre, la lecture de saint Thomas, si on ne leur en facilite pas l'intelligence. Assurément, l'aide la plus efficace, c'est le commentaire oral, qui insiste, répète, s'étend, entre jusque dans les coins les plus secrets du texte, et qui est capable de cet avantage merveilleux, irrésistible : une exacte et souple adaptation à l'ouverture de chaque esprit. Mais, pour être inférieur, le commentaire écrit ne sera peut-être pas dépourvu, cependant, de toute utilité.

D'autres, plus catégoriques, condamnent toute tentative de mettre en français la scolastique. Elle est trop profonde pour notre langue légère, trop précise pour nos à peu près, trop liée enfin au latin médiéval pour que la traduction ne dégénère en vivisection mortelle. — Ces objectants retardent par trop. Voilà longtemps que le français suffit aux idées les plus profondes comme aux plus fines ! Puis cette vénération globale qui tient pour également sacrés le fruit et son écorce, me paraît malavisée. Qu'est-ce qu'une vérité qui serait attachée à des mots périssables et ne pourrait se perpétuer, à l'infini, sous les habits les plus divers, tant qu'il y aura des esprits et des cœurs à nourrir ? C'est au nom même de la vérité et de la pérennité de la scolastique, que je demande, non certes qu'elle devienne moderniste, c'est-à-dire qu'elle se détruise, mais qu'elle devienne moderne, j'entends, source de vie où puiseront les âmes de maintenant. Qui craint pour elle ou les langues actuelles ou le contact des choses actuelles, ne croit pas en elle. N'enfermons pas le soleil ruisselant de lumière dans une outre opaque. Du reste, ce à quoi je vise, ce n'est pas à écarter le texte latin, Dieu m'en garde ! Mille raisons spéculatives et pratiques militent pour lui ; *c'est à y introduire*. Je me borne à l'office du commentateur qui est, par définition même, un serviteur du texte. Mon ambition, en définitive, qu'est-elle ? D'arra-

cher de dessus la source les pierres accumulées et les broussailles pour que l'eau vive jaillisse !

Que le lecteur pacifique excuse cette trop vive apologétique, qui a semblé nécessaire pour dissiper certaines préventions et empêcher des méprises.

Voici maintenant quelques indications sur la manière dont a été mené ce travail. En face du texte latin non révisé, hélas ! d'après les manuscrits, on trouvera le texte français. La difficulté de toute traduction, c'est d'unir à l'exactitude une certaine élégance, variable, du reste, suivant le genre du texte. Aux lecteurs compétents, c'est-à-dire qui ont essayé quelques entreprises analogues, d'apprécier si l'auteur a réussi. — Au bas des pages court un commentaire, composé de pièces et de morceaux : ce sont des notes explicatives, plusieurs de caractère historique, car, toutes choses étant liées, il est utile pour comprendre un ouvrage de ne pas ignorer son cadre intellectuel. Nous eussions voulu ces notes plus complètes. Aristote et Boèce sont à la portée de tous ; mais qu'il est difficile de se procurer ces Aristotéliens arabes que saint Thomas allègue sans cesse ! Nous n'avons pu les consulter, et nous dénonçons nous-même la lacune. Qu'elle soit vite comblée par d'autres, mieux outillés que nous ! — Après chaque chapitre, vient un commentaire philosophique, d'une seule teneur, celui-ci, pour chaque chapitre. — Tant dans les notes que dans ce commentaire, on a multiplié à dessein les rapprochements avec les passages parallèles des autres œuvres de saint Thomas, pour provoquer à les lire.

Ni l'un ni l'autre commentaire ne contient d'explicites réfutations des philosophies actuelles. D'aucuns s'en étonneront peut-être et déploreront ce contraste avec les anciens commentaires qui, chacun pour son époque, discutaient les opinions contemporaines. Cajetan dispute contre Trombeta et Ripa contre Zimara ou Zabarella.

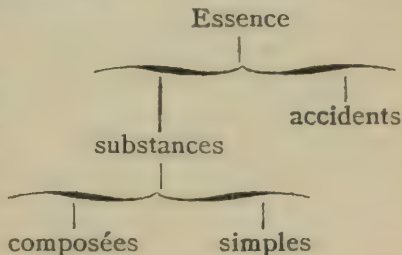
Mais je prie qu'on regarde mon but ; ce que j'ai voulu, c'est faire comprendre le texte de saint Thomas,

et n'est-ce pas assez ? Compris, il se défend tout seul.

Puis, de nos jours, il y a deux classes de philosophes, les scolastiques et ceux qui ne le sont pas. — Or, entre scolastiques, les discussions purement métaphysiques risquent de ressasser ce qui fut dit cent fois. Jusqu'à présent, l'on a guère réussi qu'à ressusciter trois synthèses, qui, du reste, coïncident en grande partie, le Thomisme qui est prédominant, le Scotisme et le Suarezisme ; et je ne sache pas que les partisans actuels des deux dernières aient inventé de nouveaux arguments.

Pour les autres, qui confisqueraient volontiers à leur profit exclusif le titre de modernes, ils se divisent en deux groupes inégaux : quelques métaphysiciens spiritualistes, qui continuent la tradition cartésienne, biranienne et cousinienne, — et une foule d'agnostiques, parés des noms variés de pragmatistes, de phénoménistes, d'idéalistes. A Dieu ne plaise que nous méconnaissions leur force, à cause de leurs erreurs, et que nous les dédaignons ! Mais il faut le reconnaître, quasi aucune des questions résolues dans cet opuscule n'a été même effleurée par eux, et pour cause : que voulez-vous qu'un Bergson, un W. James, un Spencer, un Comte, un Kant nous disent sur les essences ? Ce serait interroger sur la disposition des meubles dans une maison des gens qui n'y sont jamais entrés et qui doutent même si elle existe. Entre eux et nous le contact est perdu. Pour les joindre, ce qui dans leur intérêt et dans le nôtre est suprêmement désirable, il faudrait prendre les choses de trop loin ; excepté un cas ou deux, il nous a paru meilleur de nous abstenir ici.

Un dernier mot qui est un meâ culpâ. La synopse ci-contre, correspond, seule, à la suite logique des idées. Mais, depuis l'édition de 1570, le *De Ente* est divisé en sept chapitres, découpéssans beaucoup de souci de la charpente essentielle. Nous avons craint de



trop innover, en substituant à ces sept chapitres un autre arrangement, quoique, pour notre compte, nous le jugions plus lumineux.

*
* *

Pour montrer de quel esprit nous sommes, nous citons quelques lignes capitales du Magistère suprême sur saint Thomas.

« Ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur.

« Utique, si quid a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quæsitum vel parum considerate traditum ; si quid cum exploratis posterioris ævi doctrinis minus cohærens vel denique quoquo modo non probabile : id nullo pacto in animo est ætati nostræ ad imitandum proponi.

« Quod rei caput est, philosophiam scolasticam cum sequendam præscribimus, eam præcipue intelligimus, quæ a S. Thoma Aquinate est tradita... Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, præsertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. » *Extrait de l'Encyclique : Pascendi Dominici gregis, du 8 sept. 1907, qui a elle-même*



emprunté le second alinéa : Utique si quid... à l'Encyclique de Léon XIII : Æterni Patris, du 4 août 1879. Cf. aussi le Motu proprio : Sacrorum antistitum, qui reproduit en ce point l'Encyclique : Pascendi.

On a remarqué que le Saint-Siège : 1° trie dans la scolastique et nous recommande surtout saint Thomas ; 2° qu'il trie dans le thomisme lui-même, et nous recommande surtout la métaphysique, non certes, toutefois, qu'il faille mépriser le reste.

Ainsi, nous voilà en garde contre l'excès, qui nous porterait à recevoir, à l'aveugle, même les parties caduques du Thomisme médiéval. De la vénération, oui, de la docilité, oui, une vive ardeur à pénétrer et à s'assimiler, oui encore et même c'est ce qui vaut le mieux, mais de la superstition, non pas ! Là comme ailleurs, celui qui aime uniquement le vrai doit être l'homme armé du marteau et qui va frappant toutes les roues. Rejetons le fêlé. Il y en a partout, sauf dans les textes sacrés et les définitions de l'Eglise, parce que la mort est une puissante souveraine. Saint Thomas, cependant, a été moins profondément blessé par elle que n'importe quel autre, et, de toutes les œuvres humaines, c'est la sienne qui a le plus capté de cette vérité éternelle qui ne vieillit pas.



De Ente et Essentia

PROOEMIUM

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum *in I De Cælo et mundo* (1), ens autem et essentia sunt quæ primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna *in V Metaphys.*, ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiæ et entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species et differentias. — Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in priora ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiæ procedendum est.

(1) C'est Aristote que l'école albertino-thomiste désigne couramment par le titre de Philosophe, comme étant, par excellence, le représentant de la raison humaine. Selon toute probabilité, saint Thomas connut d'abord l'ouvrage ici nommé dans l'*Antiqua versio*. Après 1260 seulement et pour parer à la critique textuelle créée par les Averroïstes, saint Thomas fit retraduire Aristote par Guillaume de Moerbeke et le commenta.

« Les huit livres de la *Physique*, les dix-neuf livres de l'*Histoire des Animaux*, les traités *Du Ciel et du Monde*... n'ont été lus pendant plusieurs années que dans des versions arabes-latines. » Tel est l'avis de M. Forget, s'autorisant des *Recherches critiques sur l'âge des traductions latines d'Aristote*, par Amable JOURDAIN. Cf. *Compte rendu du troisième Congrès scientifique international des Catholiques, Sciences philosophiques*, p. 259.

La fine remarque d'Aristote, rappelée par saint Thomas, se trouve perdue, comme une graine dans une meule de paille, dans un fatras sur l'infini corporel et le mouvement circulaire. Elle courait, comme un dicton, au moyen âge, dans le monde des philosophes, et, quand on visite ce monde, devenu en

De l'Être et de l'Essence

PRÉAMBULE

Une petite erreur dans les principes s'agrandit dans les conclusions, selon le Philosophe *au livre I^{er} du Ciel et du Monde*. Or l'être et l'essence sont les premières notions conçues par l'intelligence, comme le dit Avicenne (1) dans sa *Métaphysique*. Aussi, de peur qu'on erre parce qu'on les entend mal, nous commencerons, dans le désir d'élucider ces difficiles notions, par indiquer quelles sont les significations des mots : être et essence, puis nous dirons comment elles se vérifient dans les divers cas, enfin quels sont leurs rapports avec les cadres logiques, à savoir, les genres, les espèces et les différences. — Puisque nous progressons dans l'acquisition du savoir du composé au simple et du dérivé au principe, il faut aller, pour la commodité des commençants, de la signification de l'être à celle de l'essence.

si grande partie une nécropole, on la rencontre souvent. Elle ouvre le traité *De Erroribus Philosophorum*, édité par le P. Mandonnet. En sa qualité de vérité éternelle, elle voyage par tous les pays et toutes les époques sous des habits diversifiés. Je signale qu'elle a eu l'insigne honneur d'être citée, sous la formule même de saint Thomas, par Pie X dans le *Motu proprio : Sacrorum Antistitum*. Cf. *Acta Apost. Sed.* 9 septembre 1910, p. 657.

(1) Avicenne vient de l'hébreu *Aven-Sinâ* qui est lui-même une corruption de l'arabe *Ibn Sinâ*. Le personnage de ce nom, né à Bokhâra en 980, fut médecin, poète, philosophe, homme d'État ; plusieurs fois errant et fugitif, il mourut avant la vieillesse à Hamadan, en 1036. En philosophie, il enseigna un Aristotélisme mâtiné d'idées alexandrines. Nul Arabe, Averroès excepté, ne s'acquit une aussi haute considération parmi les scolastiques. — Ce que le moyen âge latin appela la Métaphysique d'Avicenne est une partie du *Chifâ* (la guérison) traduite sans doute à Tolède dans le collège de l'archevêque Raymond,

Commentaire

Il y a dans ce bref préambule une doctrine, une division, un procédé d'enseignement.

La doctrine est une théorie sur l'origine des idées partout latente et qui affleure à deux endroits du texte. Nous connaissons par les sens et par l'intelligence. Celle-ci tire des images sensibles son objet qui est l'abstrait et par là même l'universel. Mais, suivant l'ordre naturel qui dans la genèse des choses va de l'ébauche à la perfection, l'intelligence débute par des connaissances confuses, par conséquent par les connaissances les plus universelles où se trouvent inclus sans être précisés les éléments multiples qui constituent les individus. Or de toutes les idées les plus universelles et les plus vagues sont l'idée d'être et l'idée voisine d'essence. Et l'être — *id quod habet esse*, selon le mot de Cajetan — étant chose encore plus indistincte et plus globale que l'essence, puisqu'il la comprend, c'est donc par lui que commence l'esprit dans la production de ses idées. Il s'agit, bien entendu, de l'être concret, confus, indistinct. En temps qu'abstrait, universel, dénudé avec précision de tout autre élément, et connu comme tel, l'être n'est pas le premier objet connu, mais le dernier. Par sa notion sommaire, toute bruisante d'une multiplicité cachée, il ouvre le progrès intellectuel, il le termine par sa notion analysée, c'est-à-dire par les catégories, par l'analogie selon laquelle il s'applique depuis Dieu jusqu'au plus débile accident, et par les transcendentaux. Ainsi en

ou peut-être en Sicile, à la cour de Frédéric II; car, ce furent là les deux portes par où la culture arabe pénétra en Occident, Cf. *Avicenne*, chap. V, par le Baron CARRA DE VAUX et *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e édition, pp. 243 et 261-263. par M. DE WULF.

philosophique.

va-t-il, proportion gardée, de toutes les idées, instinctives d'abord, scientifiques ensuite. Elles se rangent dans le savoir réfléchi en un ordre inverse de la conception spontanée. Cf. *Sum. Theolog, pars I, quæst. LXXXV, art. III.* — *In VIII phys., lib. I, lectio I, Vivès, 22, p. 294.* — *In XII metaphy, lib. I, lectio II, Vivès, 24, p. 345.* — Cf. plus loin, p. 38-39.

On saisit, dès lors, la *méthode*. Pour aboutir à des connaissances nettes, le maître suivra l'esprit dans sa marche, en l'aidant. S'instruire, c'est débrouiller et, à la lettre, distinguer. On ira donc du plus complexe au plus simple. Ce qui, selon la nature, est un résultat, à savoir l'être concret et composé qui, dans un sens, est un effet des composants et leur est postérieur, fournira le point de départ. Toute idéogénie implique une pédagogie.

Quant au plan du traité, saint Thomas annonce trois parties : I des définitions nominales ; II les diverses réalisations de l'être et de l'essence ; III les frontières qui séparent l'être et l'essence de plusieurs autres notions abstraites. Mais la suite, où tout cela s'entremêle, montre qu'il n'a pas tant prétendu fixer un ordre strict qu'énoncer les questions. Aucune n'est tout à fait résolue avant le dernier mot du dernier chapitre.

De ce préambule ressort aussi l'importance de l'entreprise. Il s'y agit d'amener à la précision scientifique des idées primordiales, qui forment toujours les plus profondes assises de nos doctrines. Pour les avoir mal circonscrites voyez les erreurs où par exemple les ontologistes et les panthéistes sont tombés.

CAPUT PRIMUM

Quid significetur communiter nomine
entis et essentialis?

Sciendum est quod, sicut Philosophus dicit *in V Metaphys.* (1), ens per se dicitur dupliciter : uno modo, quod dividitur per decem genera ; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat ; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur : dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod cæcitas est in oculo (2). Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat : unde primo modo cæcitas et hujusmodi non sunt entia.

(1) Aristote à cet endroit s'applique à démêler les diverses acceptions du mot : *être*, ce qui n'est pas un vain travail, car en délimitant le sens des mots, on délimite des pensées et par là même des faces du réel. Voici les indications utiles à l'intelligence du texte.

Il y a les *êtres par accident*, c'est-à-dire des agrégats contingents de deux qualités, par exemple : le juste est musicien, ou d'un sujet et d'une qualité : l'homme est musicien.

A cette classe d'êtres dont chacun résulte d'une rencontre s'opposent les *êtres par soi*, les seuls dont parle ici saint Thomas. Ils constituent des êtres, en vertu de ce qu'ils sont eux-mêmes et non par l'assemblage d'éléments sans liaison intrinsèque. — Ils se subdivisent en *êtres réels*, susceptibles de dix modes différents, ce qui a donné lieu aux dix catégories ; et en *êtres de raison* ou idées dont Cajetan écrit avec précision : « earum esse nihil aliud est quam intelligi » ; formule qui eût ravi l'idéaliste Berkeley ou le phénoméniste Stuart Mill, mais qu'ils eussent indûment appliquée, l'un à tout l'univers corporel, l'autre à toute réalité. Les expressions analogues de Berkeley se lisent dans le *Traité des principes de la connaissance humaine*, 3.

CHAPITRE PREMIER

La signification commune des mots :
être et essence.

Il faut savoir, comme le dit le Philosophe *au V^e livre de la Métaphysique*, que l'être, proprement dit, est pris dans deux sens. Selon le premier, il se distribue en dix genres ; selon l'autre, il exprime la vérité des propositions. Voici la différence : d'après le second sens, on appelle être tout ce qui se prête à une proposition affirmative, n'y eût-il rien de correspondant dans la réalité ; ainsi les privations et les négations sont des êtres ; ne disons-nous pas que l'affirmation s'oppose à la négation et que la cécité est dans l'œil ? En revanche, l'être, entendu au premier sens, ne s'applique qu'à un objet réel ; et pour lors la cécité et les autres choses semblables ne sont pas des êtres.

Quelques remarques s'imposent : 1^o Saint Thomas, là où il parle de la vérité des propositions, a en vue l'être, en tant qu'il est un verbe et exprime une relation fondée sur une existence, par exemple : dans des phrases comme celles-ci : Dieu est bon, cela est. Ensuite il parle de l'être idéal, remplissant le rôle de sujet et alors c'est l'être en tant que nom qu'il a en vue : ainsi la cécité est un être et on la traite logiquement comme tel. — 2^o J'avoue, malgré ma vénération pour ces textes, ne pas comprendre pourquoi Aristote et saint Thomas rangent, sans aucune réserve, tous les êtres logiques parmi *les entia per se*. N'y a-t-il pas des idées complexes qui sont des agrégats contingents ? — En somme Aristote, dans cette page laborieuse, n'a qu'ébauché les distinctions nécessaires. Nous les trouvons autrement précises et coordonnées dans Mgr Mercier. Cf. *Ontologie*, pp. 137-144.

(2) La négation est l'absence d'une chose ; la privation est une espèce de négation qui dit un peu plus ; elle est l'absence d'une chose qui devrait être présente. Comment l'esprit mord-il sur ces néants et arrive-t-il à les saisir ? En concevant la qualité et en l'affectant d'une négation ; la cécité est connue par la vision, l'ignorance est une science niée.

Nomen igitur essentiæ non sumitur ab ente secundo modo dicto ; aliqua enim dicuntur hoc modo entia quæ essentialiam non habent, ut patet in privationibus ; sed sumitur essentialia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator (1) in eodem loco dicit : « Ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei. »

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentialia significet aliquod commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et in diversis speciebus collocantur : sicut humanitas est essentialia hominis et sic de aliis.

Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie est quod significamus per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentialia a philosophis in nomen quidditatis mutatur ; et hoc est quod Philosophus in *VII Metaphys.* (2), frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. — Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur per-

(1) Averroès, de son vrai nom : *Ibn-Roschd*, naquit à Cordoue en 1126 et mourut en 1198. Avec lui disparut le dernier des représentants notables de la philosophie arabe qui, née en Orient au contact des Grecs, vint finir en Espagne et influença la scolastique latine. Esprit encyclopédique comme Avicenne, il fut à la fois médecin, juriste et philosophe. Son culte pour Aristote, qu'il commenta jusqu'à trois fois, tint du fanatisme. Les latins connurent ses œuvres par les Espagnols et le nomèrent le *Commentateur*, comme Aristote était le Philosophe. « La nature, disait-on, a été interprétée par Aristote et Aristote a été interprété par Averroès. » Celui-ci cependant professe quelques opinions originales et sollicite parfois le texte d'Aristote, en particulier, en faveur de l'unité numérique de l'intelligence : ce qui fut la forme médiévale du Panthéisme.

Saint Thomas cite souvent Averroès et, comme ici, pour l'approuver. Vers la fin de sa vie, cependant, il le malmena et prononça ce verdict : « Non tam fuit Peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator. » Cf. *De Unitate intellectus contra Averroistas, circa medium*. Mais les circons-

Par suite le nom d'essence ne convient pas à l'être pris selon le second sens ; car il y a quelques êtres de cette sorte qui n'ont pas d'essence, comme il est évident pour les privations. Mais dès qu'on le prend dans la première acception, le nom d'essence lui convient ; et c'est pourquoi le Commentateur dit au même endroit : « L'être selon la première acception du mot désigne la substance d'une chose. »

Et puisque, comme il a été dit, l'être réel se divise en dix genres, il est nécessaire que l'essence désigne un certain élément commun à toutes les natures grâce auxquelles les divers êtres sont répartis dans les divers genres et les diverses espèces : ainsi l'humanité est l'essence de l'homme et il en va de même au sujet des autres cas.

Or ce qui place une chose dans son genre propre ou dans son espèce, nous l'exprimons par une définition qui indique ce qu'est cette chose ; de là pour les philosophes l'équivalence des termes, essence et quiddité. Et tel est aussi le sens de l'expression : ce qui donne d'être quelque chose, fréquemment employée par Aristote au *VII^e livre de la Métaphysique*. — On l'appelle encore la forme en ces sens que pour chaque

tances délimitent la portée de cette condamnation ; saint Thomas l'écrivit en 1270, dans un opuscule polémique et très vif, dirigé contre l'erreur averroïste. Le docteur s'effrayait de la propagation de cette erreur et s'indignait qu'elle se réclamât du péripatétisme. Comment ne se fût-il pas senti touché au cœur, lui dont toute la vie avait été consacrée à introduire Aristote dans l'École ? L'hérésie naissant de l'Aristotélisme, c'étaient toutes les défiances des Augustiniens confirmées et justifiées ! Il répudie donc Averroès avec vigueur, mais sur un point précis. En le condamnant en entier, alors qu'il l'avait tant de fois allégué, il se fût condamné lui-même.

(2) La locution grecque : τὸ τί ἦν εἶναι et le décalque latin : *quod quid erat esse* sont intraduisibles en français. On accorde généralement que l'imparfait : ἦν, *erat* fait allusion à la priorité de l'exemplaire sur ses réalisations concrètes.

fectio vel certitudo unius cujusque rei (1), sicut dicit Avicenna *in II Metaphys.* — Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum quos Boetius de *Duabus Naturis* (2) assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud quod quocumque modo intellectu capi potest; non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam. — Et sic etiam dicit Philosophus *in V Metaphys.* (3), quod omnis substantia est natura. Nomen autem naturæ hoc modo sumptæ videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem (4) ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur

(1) Ripa, p. 139, explique ainsi cette identification un peu surprenante entre la forme et la certitude : « Forma est ratio certitudinis et cognoscibilitatis rei. »

(2) Né vers 480, et mis à mort en 525, *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius*, « le dernier des Romains », nourri de la littérature grecque et latine qui tombait alors en oubli, fut le principal chaînon entre la culture antique et le moyen âge. Jusqu'au milieu du XII^e siècle on ne connut guère Aristote que dans les quelques traductions ou commentaires de Boèce qui n'avaient pas été perdus. — L'ouvrage cité ici : *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, est une des premières dissertations où s'introduit en théologie le langage aristotélicien. On en a contesté l'authenticité, mais à tort, parce que de l'examen du *De Consolatione philosophiæ* on induisait que Boèce n'avait pas été chrétien.

Voici les quatre sens du mot *nature* : 1° on l'applique à tout ce qui, parmi les êtres réels, est intelligible : res quæ, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt; *quoquo modo* est ajouté en vue de Dieu et de la matière que l'esprit ne conçoit qu'imparfaitement, « ceterarum rerum privatione »; — 2° on l'applique à toutes les substances : natura est vel quod facere vel quod pati possit; — 3° aux seules substances corporelles : Natura est motus principium secundum se et non per accidens; — 4° aux traits distinctifs de chaque être : natura est unam quamque rem informans specifica differentia. (Cf. le chap. I dans Migne, P. L. tome LXIV, col. 1341-42 — et même tome, col. 1359, le commentaire de Gilbert de la Porrée sur ce

chose la forme signifie la perfection ou la certitude, suivant Avicenne *au II^e livre de la Métaphysique*. — On lui donne encore le nom de Nature, en prenant ce mot dans le premier des quatre sens que lui donne Boèce, dans son livre *Des Deux Natures*, c'est-à-dire en lui faisant désigner ce qui de n'importe quelle façon est saisissable par l'intelligence ; car justement une chose n'est intelligible que par sa définition ou son essence. — De même encore le Philosophe dit *au V^e livre de la Métaphysique*, que toute substance est une nature. Pris de la sorte le mot nature exprime,

passage). Dans le *Commentaire sur les Sentences, lib. II, quæst. I, art. I*, saint Thomas a expliqué cette même terminologie de Boèce.

(3) Dans ce passage, Aristote énumère les sens du mot φύσις (natura) et en montre la filiation. Primitivement ce mot désigne la naissance. Ici, comme à l'origine de toutes les familles verbales, le philologue trouve d'abord la constatation d'un phénomène ; puis suivant une loi habituelle, l'esprit est monté du phénomène à ses causes et l'on a étendu ce même nom de nature aux causes de l'être qui naît, par là même à la substance, puisqu'elle est dans les parents le principe de la génération et que dans l'enfant elle en est le terme. Par un élargissement de l'analogie, on applique la même dénomination à tout principe interne d'activité, même à des principes incomplets comme la matière et la forme des êtres corporels parce que l'une et l'autre, chacune à sa manière, contribuent à produire le mouvement.

Il nous manque un dictionnaire vraiment scientifique de la langue d'Aristote et de l'École. On se sert, faute de mieux, du *Thesaurus philosophorum* de Reeb, du *Lexicon peripateticum* de Signoriello, du *Dictionnaire de philosophie* d'Elie Blanc ou même du vocabulaire que cet excellent auteur a placé eu tête de son *Traité de philosophie scolastique*. Mais que c'est rudimentaire et insatisfaisant ! Quand la Providence suscitera-t-elle un patient Littré de la Scolastique ?

(4) L'ordre et l'adaptation à une fin, qui peut être considérée simplement comme existante, ou comme conçue et imposée par l'auteur de la chose adaptée. C'est cette dernière nuance qu'exprime le mot : *ordinatio*.

operatione. — Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur ; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse.

Commentaire

La terminologie fut toujours la croix des philosophes ; comme elle se diversifie selon les époques et, aux mêmes époques, selon les pays, voire, à l'occasion, dans les mêmes pays et aux mêmes dates, selon les individus, elle prête à de perpétuels quiproquos.

Saint Thomas le savait et il a esquissé ici une curieuse page de lexique. Il s'y explique sur le sens qu'il entend donner aux mots, dans ce traité, en suivant du reste une tradition, puisqu'il met en relief l'accord d'Aristote, de Boèce, d'Avicenne et d'Averroès.

*
**

Il rapproche et compare une demi-douzaine de mots : être, essence, quiddité, forme, nature, substance, tous synonymes quant au fond, mais qui divergent en partie.

L'être, si l'on néglige pour le moment le monde des idées, désigne les dix modes du réel qu'Aristote a su discerner et classer sous les noms de substance, de quantité, de qualité, etc..., mais il les désigne sans précision ; tout seul, il s'applique à leur réunion indistincte dans une substance concrète. (Cf. plus haut, p. 30.)

L'essence, elle aussi, convient à l'un ou à l'autre de ces dix modes du réel et, en plus, elle indique leur rapport avec l'acte d'existence. L'essence, ce sont les éléments constitutifs d'une chose, en tant qu'elle existe ou peut exister.

La quiddité comporte une signification équivalente,

semble-t-il, l'essence d'une chose considérée par rapport à sa propre activité, ce qui s'explique, puisqu'il n'y a aucune chose qui n'ait une activité propre. — La quiddité, elle, a trait au contenu de la définition ; et l'essence désigne ce moyennant quoi et en quoi une chose possède l'existence.

philosophique.

moins l'allusion à l'existence, dont elle fait totalement abstraction. La réalité qui porte le nom de quiddité est énoncée par la définition. Celle-ci exprime ce qu'est une chose, et par là même la sépare (*definire*) des autres.

La forme, strictement, ne désigne qu'une partie de l'essence ou de la quiddité (je parle des êtres corporels), mais il est vrai, la principale, celle qui spécifie la chose et qui, la faisant être ce qu'elle est, produit et mesure sa perfection.

La substance enfin, c'est l'essence de la première catégorie, la plus importante, celle qui possède un acte d'existence indépendant, par opposition aux neuf autres dont l'existence est dérivée et dépendante. La composition même du mot indique ses deux principaux caractères : 1^o sa vigueur propre, consistant dans son acte de subsistance : *stare* ; 2^o son aptitude à porter des accidents : *sub*, *stare*. — Il arrive aussi que la substance ne désigne pas uniquement un sujet séparé de ses réalités accidentelles, mais qu'elle enveloppe l'être entier, sujet et accidents.

En définitive, ces noms, dans leur sens le plus important, désignent tous également le premier mode de l'être. Pourquoi tant de vocables pour le même objet ? Parce que les vocables correspondent à nos concepts et que ceux-ci sont partiels et multiples, suppléant par leur accumulation à ce qui manque à chacun d'eux. Un objet réel fourmille de trop d'éléments, pour qu'ils entrent tous, distincts et nets, dans une seule idée, et que par suite ils s'expriment par un

seul mot. La représentation globale est confuse. L'exploration complète et précise exige des actes successifs, c'est-à-dire une multitude de regards, d'idées et de mots. Ainsi est faite notre machine à penser. « Quantum ad modum significandi, dit saint Thomas, *Contra Gentiles, lib. I, cap. 30*, omne nomen cum defectu est, nam nomine rem exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. »

*
* *

Une terminologie, surtout quand elle est systématique, sous-entend une doctrine. Qu'y a-t-il d'implicitement affirmé dans cette page de dictionnaire ?

1^o Qu'il est profitable de se montrer respectueux de ses prédécesseurs et d'innover le moins possible dans le langage.

2^o Qu'il existe un monde réel, distinct de nos idées. C'est un antiphénoménisme, très opposé par exemple

CAPUT SECUNDUM (1)

Quid sit essentia in substantiis compositis ?

Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secundum quid (2) de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum

(1) Ces titres, qui varient d'une édition à l'autre, ne viennent pas de saint Thomas. La division en chapitres même est-elle primitive, à tout le moins la division actuelle ? Je n'oserais l'affirmer, tant le texte forme une trame continue. Il faudrait voir les manuscrits et, s'il existe encore, le manuscrit original. *Sed non licet omnibus adire Corinthum.*

à l'idéalisme d'un Taine, d'un Stuart Mill, d'un Bergson.

3° Que notre esprit, non par une intuition globale, certes, mais par des vues successives et comparées, peut débrouiller l'ordre précis sous la complexité en apparence décourageante du réel. Aristote, dans son classement en dix catégories, a découvert la trame éternelle des choses. Cela suppose une grande confiance dans la raison, et de fait, saint Thomas, quoiqu'il ne s'illusionnât guère sur les défauts inhérents à la spéculation humaine, et quoiqu'on lui attribue ces mots charmants et profonds : « *Omnia quæ scripsi mihi videntur paleæ* », n'eut jamais les hésitations ni les renoncements d'un sceptique.

4° Enfin, qu'il n'existe pas d'être complètement inerte. L'existence entraîne l'action, abstraction faite pour le moment des rapports entre l'exister et l'agir.

Voilà, très en gros, le sous-sol dogmatique de ce chapitre.

CHAPITRE SECOND

Ce qu'est l'essence dans les substances composées.

L'être se dit absolument et premièrement des substances et dans un sens dérivé et relatif des accidents; par suite c'est dans les substances que l'essence se trouve proprement et vraiment; elle n'est dans les accidents que d'une certaine manière et sous un cer-

(2) *Posterius* s'oppose à *primo* et *secundum quid* à *absolute*. *Secundum quid* signifie : selon un aspect ou partiellement.

quid. Substantiarum vero quædam sunt simplices et quædam compositæ, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo. Secundum etiam quod habent esse nobilius (1), sunt etiam causa eorum quæ composita sunt (2), ad minus substantia prima et simplex quæ Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiæ sunt nobis magis occultæ, ideo ab essentiis compositis incipiendum est ut a facilioribus convenienter fiat disciplina (3).

In substantiis igitur compositis forma et materia notæ sunt, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum dicatur essentia. Quod enim materia sola non sit essentia, planum est, quia res per suam essentiam cognoscibilis est et in specie ordinatur vel in genere; materia autem non

(1) On pourrait ponctuer autrement et lire : *Sed in simplicibus veriori et nobiliori modo secundum etiam quod habent esse nobilius*. Cajetan par son commentaire montre qu'il a lu de la sorte, et de fait, le sens serait satisfaisant : au lieu d'une raison unique mais complexe pour la supériorité des essences simples, il y aurait deux raisons.

Curiosité de mot. *Nobilis* dérive du primitif latin *gnosco*, frère du grec *γινώσκω* et correspond à l'idée d'illustre, c'est-à-dire, de très connu. Cependant il qualifie dans le texte de saint Thomas une réalité enfoncée loin de nos regards, par delà le sensible : *essentia magis occulta*. Voici comment le passage s'est effectué d'une acception à l'autre. Une façon et la meilleure d'acquérir la notoriété est de s'élever au-dessus du commun par sa valeur; par suite, noblesse est devenu synonyme d'excellence, de perfection; la première idée, plus superficielle, s'est effacée, a presque disparu et, dans l'espèce, la voilà contredite par l'autre. Nous touchons du doigt, dans l'historique de ce mot, une marque de l'élan de l'esprit vers les causes : ce qu'il connaît d'abord c'est l'écorce, mais il ne s'y tient pas. D'une conséquence et d'un signe il s'est élevé à la réalité elle-même.

(2) Cet : *ad minus* fait allusion à une théorie alexandrine, perpétuée par les Arabes, selon laquelle depuis Dieu jusqu'aux

tain rapport. Or parmi les substances les unes sont simples, les autres composées, et dans les unes et les autres il y a une essence, mais dans les simples en un sens plus vrai et plus noble. Étant donné que leur existence est plus parfaite, elles sont causes des substances composées ; à tout le moins c'est exact de la substance première et simple qui est Dieu. Mais comme les essences simples nous sont moins accessibles, il est bon de commencer par l'étude des essences composées, afin que notre enseignement partant des choses les plus faciles soit mieux adapté à la nature de l'esprit.

Donc, dans les substances composées il y a deux éléments connus, la matière et la forme, par exemple dans l'homme l'âme et le corps. Or on ne peut dire que l'un d'eux pris à part soit une essence. Pour la matière, c'est évident, car c'est par son essence qu'une

être infimes s'étagent des formes hiérarchiques, issues les unes des autres par successives dégradations. Le monde est un fleuve immense qui coule de haut en bas par une suite de cascades. Ici, saint Thomas écarte la discussion de ce système, et se refuse à déterminer l'influence des substances supérieures sur les inférieures. Qu'on nie même cette influence, si l'on veut, il restera toujours que Dieu est la cause universelle.

(3) C'est presque mot pour mot l'indication méthodologique, lue au préambule, *ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina*. Discipline, comme disciple, vient de *disco* et révèle les préoccupations pédagogiques de saint Thomas. Ce souci du meilleur procédé d'enseignement est bien digne du maître qui dans la plénitude de sa science et de sa vigueur ne crut pas pouvoir rien tenter de mieux qu'un manuel « *ad eruditionem incipientium* » Cf. Prologue de la *Somme théologique*. Saint Thomas fut avant tout un merveilleux professeur dont Guillaume de Tocco nous vante la clarté : « *modum docendi compendiosum, apertum et facilem* ». Cf. *Acta Sanctorum, VII Martii, p. 663*. A cause de leur clarté, ses écrits étaient recherchés de tous, même des « *parum intelligentes* ».

est cognitionis principium nec secundum eam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est (1). Neque etiam forma tantum substantiæ compositæ essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere contentur (2). Ex his enim quæ dicta sunt patet quod essentia est id quod per definitionem rei significatur; definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam sed et materiam continet; aliter enim definitiones naturales et mathematicæ non differrent. — Nec etiam potest dici quod materia, in definitione substantiæ naturalis, ponatur sicut additum essentiæ ejus vel sicut ens extra illam naturam vel essentiam ejus quia hic modus proprius est accidentibus quæ essentiam perfecte non habent, unde oportet quod in definitione sua substan-

(1) C'est l'une des doctrines caractéristiques de saint Thomas, pour qui la matière est purement passive et indéterminée. Il accepte, en effet, la définition d'Aristote : « Dico materiam quæ, secundum se, nec quid nec quantum nec quale nec aliud quid aliorum est quibus ens determinatur. » Cf. *VII^e livre de la Métaphysique, Vivès, tome XXIV, p. 614*. Presque toute l'Ecole avant saint Thomas plaçait dans la matière des déterminations au moins virtuelles. C'était une survivance de saint Augustin sur les *principes séminaux* (rationes seminales, traduction latine de l'expression stoïcienne : λόγοι σπερμαβιχοί) Cf. *S. Augustin. In Gen. ad litteram*.

(2) Quels sont ces philosophes ? Ce sont encore les contemporains de saint Thomas qui par l'intermédiaire de saint Augustin se rattachaient à Platon. Au jugement de saint Thomas ils sont une poignée : *quidam* et s'efforcent de prouver leur thèse, sans y aboutir. Cette remarque ne donnerait-elle pas à penser que peut-être le *De Ente et Essentia* n'a pas été composé par saint Thomas dès le début de son professorat ? A moins peut-être que cet aspect particulier du Platonisme n'ait été accepté, même dans la vieille scolastique, que d'un tout petit nombre. Toutefois on leur accorde une certaine importance, puisqu'on les mentionne et qu'on les réfute. Pourquoi les noms sont-ils tus ? C'est sans doute dans l'intérêt de la paix et peut-être à cause des habitudes du temps. On ne citait alors dans les écoles, comme autorités, mais aussi, je crois, à n'importe quel titre, que

chose est connaissable et qu'elle est classée dans son espèce ou dans son genre. Or la matière n'est point un principe de connaissance et ce n'est point par elle qu'une chose est fixée dans une espèce ou dans un genre, mais par cela seul qui la fait être une chose en acte. La forme toute seule ne peut pas, non plus, constituer l'essence des substances composées, quoique quelques-uns s'efforcent de le soutenir. En effet, d'après ce qui a été dit, l'essence est exprimée par la définition ; or la définition des substances naturelles contient non seulement la forme mais aussi la matière, autrement les définitions naturelles et les définitions mathématiques ne se distingueraient pas. — Il n'est pas davantage soutenable que la matière est mentionnée dans la définition des substances naturelles, comme un élément ajouté à leur essence ou comme un être qui se trouve en dehors de leur nature ou essence, car c'est là la marque des accidents, dépourvus d'essence parfaite et par là même incluant dans leur propre définition leur substance ou leur sujet qui est hors de leur genre. C'est donc manifeste : l'essence comprend la matière et la forme. — Impossible également d'avancer que l'essence désigne un rapport entre la matière et la forme ou quelque chose d'ajouté à

des auteurs anciens. Roger Bacon, non sans amertume, signale comme un fait singulier que l'on fit exception, de leur vivant même, pour Albert et saint Thomas.

Puisque l'occasion s'en présente, un mot sur la propriété littéraire au moyen âge : « La propriété des idées au moyen âge, la personnalité d'un auteur ne compte pour rien », écrit P. Rousselot. *L'Intellectualisme de saint Thomas*, p. 239. A priori, cette affirmation étonne, parce que l'anonymat érigé en coutume contredit ce que chacun sait de l'amour-propre des auteurs et des Ordres comme de la curiosité sympathique ou malveillante des lecteurs, sans compter qu'il favorise l'irresponsabilité. Mais il y a mieux ! Le P. Mandonnet, *L'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, p. 83-84, cite un fait qui prouve avec quel soin et même avec quelle âpreté les auteurs d'alors réclamaient leurs droits.

tiam vel subjectum recipiant quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam. — Non etiam potest dici quod essentia significet relationem quæ est inter materiam et formam vel aliquid superadditum illis, quia hoc de necessitate esset accidens extraneum a re nec per eam res cognosceretur : quæ omnia essentiæ non conveniunt. Per formam enim quæ est actus materiæ, materia efficitur ens actu et hoc aliquid ; unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiæ sed esse actu tale, sicut accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. Unde, quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter sed secundum quid. Relinquitur ergo quod nomen essentiæ, in substantiis compositis, significat illud quod est ex materia et forma compositum.

Et huic positioni consonat verbum Boetii, in *Comment. I Prædicam.* ubi dicit quod Ousia significat compositum. Ousia enim apud græcos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet in III de *Duabus Naturis* fatetur (1). Avicenna autem dicit quod quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formæ et materiæ. Commentator autem dicit in *VII Metaphys.* : « Natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma. » — Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiæ compositæ non est tantum formæ nec tantum materiæ sed ipsius compositi ; essentia autem est secundum quam res dicitur esse. Unde oportet ut essentia qua res denominatur ens non tantum sit forma nec tantum materia sed utrumque, quamvis hujusmodi esse sive essentiæ sola forma suo modo sit causa (2) :

(1) On trouve en effet ce texte dans le *Liber de Persona et duabus naturis*, chap. III, *Differentia naturæ et personæ*, où Boèce établit deux séries équivalentes de termes grecs et de termes latins dans l'énoncé et l'explication de la Trinité ; mais on les chercherait vainement au I^r livre du *Commentaire sur les Catégories*. — Autre question : saint Thomas a-t-il écrit *Ousia* ou bien *οὐσία* ? C'est une minutie, intéressante seu-

elles deux, parce que ce rapport ou cet élément ajouté serait de toute nécessité un accident extérieur à la chose et la chose ne serait pas connue par lui : ce qui contredit la notion d'essence. C'est par la forme, en effet, qui est l'acte de la matière, que celle-ci devient un être et telle chose précise. Dès lors ce qui survient ne communique pas à la matière l'existence elle-même mais une actualité particulière, à la façon des accidents ; ainsi la blancheur fait être blanc. L'acquisition d'une forme de cette sorte n'est point une production pure et simple de l'être lui-même, c'est un accroissement particulier. Il reste donc que le nom d'essence, dans les substances composées, exprime ce qui est composé par la matière et la forme.

Boèce s'accorde avec nous dans son *Commentaire sur les Catégories, livre I*, où il dit que le mot *Ousia* désigne un composé, car l'*Ousia* des Grecs, c'est notre essence, comme lui-même l'enseigne au III^e chapitre de son ouvrage *Des Deux Natures*. Avicenne déclare, de son côté, que la quiddité des substances composées est la composition elle-même constituée par la matière et la forme. Quant au Commentateur voici son avis à propos du VII^e livre de la *Métaphysique* : « La

lement parce que l'on discute si saint Thomas savait ou non la langue grecque. Quoi qu'il en soit, le mot *οὐσία* vient du verbe *εἶναι* comme le mot *essentia* du verbe *esse*.

(2) Voilà une affirmation qui étonne au premier abord, parce que les Aristotéliens reconnaissent deux causes intrinsèques et parlent tout aussi communément de la cause matérielle que de la cause formelle ; et de fait l'une et l'autre contribuent à l'existence de l'être composé, ce qui est proprement *causer*. Mais la matière n'y contribue qu'en recevant la forme et en se laissant unir à elle, tandis que la forme s'empare de la matière, si l'on peut dire ainsi, l'active et avec son concours passif constitue un être dont elle seule détermine l'espèce. La substance composée, en tant qu'elle appartient à telle espèce, est vraiment l'œuvre de cette force dominatrice, organisatrice et pleine de finalité. C'est donc à juste titre que la causalité de la forme, quand il s'agit de la détermination active de l'être, efface celle de la matière.

sicut in aliis videmus quæ ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur ex altero illorum principiorum tantum sed ab eo quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo; et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore sed a sapore qui calidum et humidum complectitur.

Sed quia individuationis principium (1) est materia, ex hoc forte videtur sequi quod essentia quæ complectitur in se simul et formam sit tantum particularis et non universalis; ex quo sequeretur universalis (2) definitionem non habere, si essentia est id quod per definitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis sed solum materia signata (3); et dico materiam signatam quæ sub certis dimensionibus consideratur. Hæc autem materia, in definitione hominis in quantum homo, non ponitur; sed poneretur in

(1) Le mot : *individu* vient de *in* et de *dividuus*, *séparé de*; il désigne une substance complète et indépendante : ens indivisum in se et divisum a quolibet alio. Par principe d'individuation, on entend l'élément interne grâce auquel un être se suffit et se distingue numériquement de tous les autres.

(2) Ce mot désigne toute idée abstraite et, par là, même, universelle : *unum aptum inesse multis*; plus spécialement, il désigne les cinq idées les plus abstraites de toutes et connues sous le nom d'universaux : l'espèce, le genre, la différence, le propre et l'accident contingent.

(3) *Materia signata seu designata quantitate* : mot pour mot, c'est la matière signifiée ou désignée par la quantité. La matière, elle-même, est invisible; sa présence ne se décèle que par ses dérivés accidentels qui, eux, frappent nos sens. — Ces accidents sont singuliers et, par sa relation avec eux, la matière elle-même est singularisée. Mais pourquoi la quantité individualise-t-elle? En vertu de sa propre nature qui entraîne une position unique, distincte de toutes les autres. « *Diversus situs, qui per se lineæ inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est.* » Cf. *Contra Gent. Lib. IV, cap. 65.* — Au reste, est-il nécessaire à l'individuation que la matière soit liée, en fait, à une

nature des espèces, parmi les choses soumises à la génération, est un certain mélange, c'est-à-dire un composé de la matière et de la forme. » — La raison tient le même langage, car l'existence d'une substance composée n'appartient pas à la forme toute seule ni à la matière toute seule, mais au composé lui-même; or c'est par son essence qu'une chose est capable de l'acte d'existence. D'où il suit nécessairement que l'essence, qui vaut à une chose son nom d'être, n'est pas uniquement la forme ou la matière mais les deux, quoique seule la forme soit à sa manière la cause de l'existence et de l'essence. Ainsi voyons-nous, quand il y a composition de plusieurs principes, que la résultante n'est pas désignée d'après un seul des composants mais par un nom qui les comprend tous. Ce qui se vérifie à propos des saveurs; c'est la chaleur, par son action dissolvante, qui produit leur suavité et qui, de cette façon, en est la cause; et cependant les aliments, flatteurs au goût, ne sont pas qualifiés de chauds mais de savoureux: ce qui comprend à la fois la chaleur et l'humidité.

Mais étant donné que la matière est principe d'individuation, ne va-t-il pas s'ensuire que l'essence, enfermant en soi et la forme et la matière, sera seulement particulière et non universelle? Par suite les universaux ne pourront être définis, puisque ce qu'exprime la définition c'est l'essence. Nullement, car la matière qui fonde l'individuation n'est pas une matière quelconque, mais la matière quantifiée; et je dis la matière quantifiée avec des dimensions délimitées. Or quand on définit l'homme en tant qu'homme, cette matière n'entre pas dans la définition;

quantité réelle? Non, selon Cajetan: « *Materia signata*, écrit-il dans son *Commentaire, cap. 2*, non dicit aggregatum ex materia et quantitate, sed materiam capacem hujus quantitatis ita quod non illius. » Il suffit donc d'une matière intrinsèquement affectée d'une relation à telle quantité. Cf. p. 120, une application de ce principe à l'âme humaine.

definitione Socratis, si Socrates (1) definitionem haberet. In definitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et hæc caro, sed os et caro absolute quæ sunt materia hominis non signata.

Commentaire

Le but de l'auteur dans ce chapitre est de parvenir à une notion exacte et complète de l'essence des êtres composés. Sa méthode consiste moins dans une démonstration directe que dans une série de réponses aux doctrines opposées. Sous ces pages placides se cache une polémique constante. Contre qui? Contre les Augustiniens platonisants, ses collègues de Paris ou d'Oxford avec lesquels, dès le début de sa carrière professorale, il se trouva en opposition par la pureté de son péripatétisme. Sans les nommer, c'est à eux qu'il songe, c'est avec eux qu'il discute, se faisant leurs difficultés et y répondant, se proposant leurs hypothèses et les écartant.

*
* *

Voici la chaîne des idées. Ecartons les accidents qui participent de l'être mais ne sont pas pleinement des êtres; il nous reste les substances.

Celles-ci se divisent en deux classes d'inégale dignité: les substances simples dont la plus parfaite est Dieu et les substances composées. Les simples sont supérieures, mais pour nous, êtres composés et encerclés dans le sensible, elles échappent à nos prises directes. Voilà notre champ d'étude délimité: ce sont les substances composées.

Leur essence comprend deux éléments: la matière

(1) Le nom de Socrate servit d'exemples scolaires à toutes les générations du moyen âge. On trouve souvent la forme abrégée: *Sortes*.

elle entrerait, certes, dans la définition de Socrate, si Socrate pouvait être défini. Mais dans la définition de l'homme, c'est la matière non quantifiée; on ne dit pas, en effet, ces os et cette chair; on dit, sans autre précision, les os et la chair, lesquels sont la matière indéterminée de l'homme.

philosophique.

et la forme. L'auteur nous allègue l'homme pour exemple et c'est à l'homme qu'il pense d'un bout à l'autre, tout à fait à propos, certes, puisque c'est comme théorie explicative de l'homme que le dualisme platonicien avec ses conséquences contradictoires, soit un ultra-spiritualisme soit un matérialisme, se montre le plus net et le plus désastreux.

La thèse est posée; chemin faisant, nous trouvons trois preuves.

I. — Preuve par l'exclusion de toutes les autres hypothèses.

L'essence est-elle la matière seule? Non, car ni la matière ne détermine l'esprit à connaître ni elle ne spécifie la substance. — Cet argument implique deux choses: 1° que saint Thomas et ses adversaires s'accordent sur une certaine notion de l'essence; 2° que la matière est passive.

Est-ce la forme seule? Pas davantage, car les êtres naturels se confondraient avec les êtres mathématiques dont la réalité n'est qu'un dessin vide. Nous voilà par delà Platon lui-même sur la pente du Pythagorisme. Et ne croyons pas éviter le péril en disant que la matière entre dans la définition de l'essence à titre d'appendice, parce qu'elle serait alors un accident. Il faudrait l'exclure.

Enfin l'essence est-elle une relation entre la forme et la matière? Non, l'essence dans ce cas serait un accident et n'exprimerait point ce qu'est une chose.

Toutes ces hypothèses ou plutôt cette hypothèse unique aux faces multiples brisent l'unité de la sub-

stance. Là où l'expérience ne révèle qu'un être, elle en met plusieurs accidentellement assemblés. Saint Thomas, au contraire, défend l'unité de l'être composé et l'explique par l'action d'une forme unique qui donne à la matière et l'actualité et la spécification.

II. — Preuve par des autorités qui appartiennent toutes à la tradition péripatéticienne.

III. — Preuve positive par la raison que l'on peut comprendre ainsi : Vous convenez, dit saint Thomas à ses interlocuteurs, que l'existence correspond à l'essence, comme du reste l'indique le mot même d'essence, tiré de *esse*. Or l'existence, la même et unique existence appartient au composé ; c'est l'homme qui existe, non tel fragment d'homme. Donc le composé est l'essence.

CAPUT TERTIUM

Quomodo se habeat essentia ad rationem generis et differentiae ?

Patet ergo quod essentia hominis et Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum (1) : unde Commentator dicit in *VIII Metaphys.* quod Socrates non aliud est quam animalitas et rationalitas quæ sunt quidditas ejus ; sicut etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique : quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus ; designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quæ ex forma rei sequitur. Hæc autem determinatio vel designatio quæ est in specie respectu generis non est per aliquid in essentia speciei existens

(1) *Signatum* et *non signatum*, mot à mot : le *marqué* et le *non-marqué*. Une marque distingue et sépare ; or justement, par ces mots, saint Thomas entend une détermination qui

*
* *

Arrivé là, saint Thomas prévoit une difficulté inspirée de sa propre doctrine.

L'essence comprend la matière qui est singulière et singularisante. Donc l'essence elle-même, y compris la forme, est singularisée, par suite elle échappe aux mailles d'une définition; par suite encore plus de science métaphysique, puisque savoir c'est connaître l'universel.

Saint Thomas répond en distinguant entre la matière *commune* et la matière *singularisée*. Le texte indique même, semble-t-il, que la matière donne lieu à trois concepts distincts : matière pure, — matière quantifiée mais indéterminément (*os et caro*), — matière quantifiée et affectée d'une limite précise (*sub certis dimensionibus*).

CHAPITRE TROISIÈME

Quels sont les rapports de l'essence avec le genre et la différence ?

(*Suite de l'étude de l'essence des sujets composés.*)

Il est donc évident que l'essence de l'homme et l'essence de Socrate ne diffèrent que par l'absence ou la présence d'une détermination; et c'est pourquoi le Commentateur déclare au *VIII^e livre de la Métaphysique* que Socrate n'est pas autre chose qu'animalité et rationalité : c'est là sa quiddité. De même, c'est suivant qu'elles sont ou non déterminées, que l'essence du genre et l'essence de l'espèce se distinguent, mais le mode de la détermination n'est pas le même ici et là; l'individu, en effet, se distingue de l'espèce par

remplit deux offices : 1^o elle particularise; 2^o elle permet de distinguer une idée ou une réalité d'une autre idée ou d'une autre réalité plus générale. Cette dernière qualité de *signe*, plus visible, a donné les noms : *signatum*, *designatio*, *materia signata*, *designabilitas*.

quod nullo modo in essentia generis sit ; imo quicquid est in specie est etiam in genere, licet non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo sed pars ejus, non prædicaretur de eo, cum nulla pars integralis (1) prædicetur de suo toto.

Hoc autem quomodo contingat videri potest, si inspiciatur corpus secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus ; non enim potest dici eo modo esse genus quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est *corpus* multipliciter accipi potest ; corpus enim, secundum quod est in prædicamento (2) substantiæ, dicitur ex eo quod habet talem naturam ut in eo designari possint tres dimensiones ; ipsæ autem tres dimensiones designatæ sunt corpus quod est in genere quantitatis. — Contingit autem in rebus ut quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem perfectionem pertingat, sicut patet in homine qui naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem quæ est habere talem formam ut in ea possint tres

(1) *Pars integralis* : les scolastiques, surtout en morale, entendent par l'expression : *parties intégrales*, ce qui s'ajoute à une chose déjà constituée et l'élève à une perfection complète, par exemple, la circonspection est une des parties intégrales de la prudence. Ici, d'après le contexte, saint Thomas vise une partie de l'essence elle-même.

(2) Pour l'intelligence de ce traité, le lecteur doit toujours maintenir présente à son esprit la division des êtres en dix classes (catégories ou prédicaments) qui correspondent à la fois aux modes réels de l'être et aux modes de la pensée. Vient en tête la catégorie des substances, puis les neuf catégories des accidents ; la première est celle de la quantité. — Une autre division constamment supposée par le texte est celle des modes d'attribution (catégorèmes, prédicables, ou universaux). Ils sont au nombre de cinq : le genre, la différence, l'espèce, l'accident propre et l'accident contingent. Ces divisions résultent de très fines analyses, déjà faites par Aristote, précisées par l'École et qui ne furent pas égalées en justesse par les tentatives de Kant et de Renouvier. Cf. le

sa matière revêtue de dimensions ; l'essence, elle, se distingue du genre par une différence constitutive qui découle de la forme. Cette spécification ne se fait pas par un élément tellement propre à l'essence de l'espèce qu'il n'existe aucunement dans l'essence du genre : loin de là, tout ce qui entre dans l'espèce, entre aussi dans le genre mais à l'état indéterminé. Supposez que le genre animal ne contienne pas tout l'homme, mais seulement un de ses éléments, il ne pourra se dire de l'homme, puisque nulle partie intégrante ne se dit de son propre tout.

Comment cela se fait, on le verra, en considérant le corps comme partie de l'animal et en le considérant comme genre ; car ce n'est pas sous le même aspect qu'il est genre et partie intégrante. Ce nom de *corps* a donc plusieurs sens : un corps, en tant qu'il appartient à la catégorie de la substance, est une nature apte aux trois dimensions, et les trois dimensions déterminées forment elles-mêmes un corps qui se range dans la catégorie de la quantité. — Mais il arrive qu'un sujet, parvenu d'une certaine perfection, en possède une autre plus élevée, par exemple l'homme possède une nature sensitive et y ajoute une nature intellectuelle ; justement à la perfection qui consiste dans une forme apte aux trois dimensions peut s'adjoindre une autre perfection, comme la vie ou quelque chose de cette sorte. C'est pourquoi ce nom de corps désigne parfois une forme apte aux trois dimensions et rien de plus ; de cette forme ainsi précisée ne découle aucune autre perfection, et si quelque nouveau degré d'être survient, il ne sera pas

Traité des catégories d'Aristote, le premier des six opuscules, réunis sous le nom d'*Organon*, Didot, I. — *La Critique de la raison pure*, traduct. Trémesaygues et Pacaud, des concepts purs de l'entendement ou des catégories, p. 109. — Pour Renouvier, on trouvera sa table des catégories et les changements qu'il y apporta, p. 77-78 de Janssens, le *Néo-critisme de Charles Renouvier*.

dimensiones designari (1), potest alia perfectio adjungi ut vita vel aliquid hujusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus rem quamdam designare quæ habet talem formam ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum præcisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterius perfectio sequatur, sed si aliquid aliud superadditur, sit præter significationem corporis sic dicti : et hoc modo corpus erit materialis (2) et integralis pars animalis, quia sic anima erit præter id quod significatum est nomine corporis et superveniens ipsi corpori ita quod ex ipsis duobus scilicet ex anima et corpore (3) sicut ex partibus constituitur animal. — Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi ut significet rem quamdam quæ habet talem formam ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quæcumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio sive non : et hoc modo corpus erit genus animalis quia in animali nihil est accipere quod in corpore implicite non contineatur. Non enim anima est alia ab illa forma per quam in re illa poterant designari tres dimensiones ; et ideo, quando dicebam quod corpus est quod habet talem formam ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebam quæcumque forma esset illa, sive anima esset, sive lapideitas (4), sive quæcumque alia forma ; et sic forma animalis implicite in corpore sive in corporis forma continetur prout corpus est genus ejus. — Et etiam talis est animalis habitudo ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem talem quæ habet quamdam perfectionem ut possit sentire et moveri per principium in ipso exi-

(1) C'est la matière et non la forme qui s'épanouit en dimensions ; ce qui découle de la forme, par rapport à la quantité, c'est la structure et la configuration. — Mais ici, comme à plusieurs autres endroits du texte, *la forme* est prise comme l'équivalent de telle nature ou de tel degré de perfection ; elle enferme par suite dans sa signification la matière elle-même et ne doit pas être comprise par opposition avec elle.

désigné par le mot : corps. Ainsi entendu, le corps est une partie matérielle et intégrante de l'animal ; l'âme, en effet, se trouve en dehors de ce qu'il exprime, elle s'y ajoute et c'est par leur union à tous les deux, âme et corps, que se constitue l'animal. — D'autres fois, ce nom de corps désigne un sujet muni d'une forme apte aux trois dimensions, quelle que soit cette forme, capable ou non d'engendrer une autre perfection. Dans ce sens, le corps est le genre de l'animal, puisque dans l'animal il n'y a rien qui ne soit implicitement contenu dans le corps ; l'âme, en effet, n'est pas autre chose que cette forme génératrice des trois dimensions. Aussi, quand je disais : le corps est un sujet pourvu d'une forme apte aux trois dimensions, j'entendais n'importe quelle forme, âme, lapidité ou autre forme quelconque ; et par là même la forme de l'animal est implicitement incluse dans le corps ou dans la forme du corps, en tant que celui-ci est son genre. — Tel est aussi le rapport entre animal et homme ; que le terme animal dénomme exclusivement une chose capable de sentir et de se mouvoir par un principe intérieur, voilà que toute autre perfec-

(2) Voici dans cette phrase le sens exact des mots : *partie matérielle* signifie élément déterminable et perfectible par la vertu d'un autre élément, dans le cas, par l'âme sensitive. — *Partie intégrale* : une partie distincte des autres parties auxquelles elle se joint pour former le tout. (Cf. note précédente, page 54).

(3) Cf. note 3 de la page 61.

(4) *Lapidité* désigne la nature de la pierre, comme on pourrait dire la *stelléité* pour exprimer la nature des étoiles. On dit, d'une manière analogue, la solidité, la clarté, l'acidité pour exprimer la nature du solide, du clair, de l'acide ; mais en français ces sortes de noms ne se forment que sur les adjectifs. Saint Thomas, que je sache, n'abuse point de ces barbarismes étranges et surtout ne prétend pas y trouver une explication des choses. C'est une façon abstraite de dénommer les choses elles-mêmes et il n'y a là aucun dessous mystérieux.

stens cum præcisione alterius perfectionis, tunc quæcumque alia perfectio superveniret, haberet se ad animal per modum partis et non sicut implicite contenta in ratione animalis et animal non esset genus. Sed est genus secundum quod significat rem quamdam ex cujus forma potest provenire sensus et motus, quæcumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum sive sit anima sensibilis et rationalis simul.

Sic (1) igitur genus significat indeterminate id totum quod est in specie (non enim significat tantum materiam); similiter etiam differentia significat id totum quod est in specie et non tantum formam; et etiam definitio significat totum et etiam species, sed diversimode : quia genus significat totum ut quædam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriæ formæ; unde genus sumitur a materia, quamvis non sit materia. Unde patet quod corpus dicitur ex hoc quod (2) habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones; quæ quidem perfectio est, ut materialis (3) se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quædam determinatio a forma determinata sumpta, præter hoc quod de intellectu primo sit materia determinata, ut patet cum dicitur animatum scilicet illud quod habet animam, non determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non est in differentia sicut pars

(1) On trouve dans quelques textes *si* au lieu de *sic*; la phrase en est un peu modifiée, mais non le sens.

(2) D'autres textes portent : *dicitur ex hoc quod habet*, et le sens alors serait celui-ci : *Il résulte avec évidence que le genre est qualifié corps parce que...*

(3) La *matière* et la *forme* sont deux éléments réels, réellement distincts, unis intimement dans les êtres corporels; la matière, par elle-même indéterminée, est une puissance; la forme déterminante est un acte. Les scolastiques ont découvert presque partout, et notamment en logique, des analogies avec cette

tion qui survient constitue une partie nouvelle de l'être ; elle n'est pas implicitement contenue dans la notion d'animal et ce dernier cesse d'être un genre. Mais il en joue le rôle, dès qu'il est une chose dont la forme produit la sensibilité et le mouvement, sans plus de précision et quelle que soit cette forme, âme sensitive seulement ou âme à la fois sensitive et raisonnable.

Le genre exprime donc à l'état indéterminé tout le contenu de l'espèce et non pas la matière seule ; de même la différence exprime tout le contenu de l'espèce et non pas la forme seule ; il faut en dire autant de la définition et de l'espèce ; mais le mode d'expression se diversifie. Le genre en effet exprime toute la chose mais en précisant ce qui y remplit l'office de la matière et sans préciser la forme ; aussi est-il tiré de la matière, quoiqu'il ne lui soit pas identique, par exemple un corps, qui est un sujet susceptible des trois dimensions, se comporte comme une matière par rapport à une plus haute perfection. La différence, à l'inverse, est une détermination tirée de la forme et telle qu'elle exclut du premier plan de la pensée toute matière précise ; par exemple quand on dit : *ce qui est animé*, on désigne un sujet pourvu d'une âme, sans indiquer s'il est un corps ou autre chose. C'est pourquoi Avicenne déclare que le genre se trouve dans la différence, non pas comme une partie de sa quiddité mais comme un être qui lui reste extérieur : ainsi se trouve le sujet des qualités dans l'idée des qualités. Par suite, le genre ne se dit pas de la différence, à proprement parler, d'après Aristote, *au III^e livre de l'Ame et au IV^e des Topiques*, si ce n'est comme le sujet se dit de la qualité. En revanche, la définition ou l'espèce comprennent les deux éléments de l'essence, à savoir une matière déterminée que désigne le nom générique et une forme

composition hylémorphique des corps ; et c'est pourquoi les deux mots : matière et forme, ainsi que leurs dérivés, partis de la cosmologie comme de leur pays natal, se sont répandus dans toutes les provinces intellectuelles.

essentiæ ejus, sed solum sicut ens extra quidditatem sive essentiam ; sicut etiam subjectum est de intellectu passionum ; et ideo genus non prædicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Aristoteles in *III De Anima et IV Topic.*, nisi forte sicut subjectum prædicatur de passione (1). Sed definitio sive species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis et determinatam formam quam designat nomen differentiæ.

Et ex hoc patet ratio quare genus et species (2) et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam et compositum in natura, quamvis non sint idem cum illis, quia neque genus est materia sed sumitur a materia ut significans totum, nec differentia est forma sed sumitur a forma ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ✓ ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quadam tertia res constituta quæ neutra illarum est ; homo enim nec est anima neque corpus (3). Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus ; intellectus enim animalis est sine determinatione formæ specialis naturam exprimens

(1) Qu'il s'agisse de la catégorie de la passion, ou de la troisième espèce des qualités, la remarque reste vraie, parce qu'elle porte sur la passion, en tant qu'elle est un accident. En effet, la substance (ou le sujet) n'entre pas dans l'essence de l'accident comme une partie, mais elle est supposée par elle. Une couleur n'existe pas seule ; ce qui existe, c'est un sujet coloré.

Au sujet de la tournure dubitative, Cajétan remarque : « Quod dicit : *Forte*, non dubitantis est sed non determinantis ; consuevit enim apud ipsum res non decisa, sub dubia verborum forma, poni. »

(2) La première triade correspond terme pour terme à la seconde, sauf une interversion. Il devrait y avoir genus, diffe-

déterminée que désigne le nom de la différence.

On voit dès lors pourquoi le genre, l'espèce et la différence correspondent à la matière, à la forme et au composé réels, quoique ne leur étant pas identiques; le genre n'est point la matière, mais une façon, empruntée à la matière, de signifier le tout; la différence n'est pas davantage la forme, mais une façon, empruntée à la forme, de signifier le tout. En conséquence, nous disons que l'homme est un animal raisonnable et non qu'il est fait d'un animal et d'un raisonnable comme nous le disons composé d'une âme et d'un corps. Il résulte, en effet, du corps et de l'âme comme une troisième chose, distincte de ses deux composants, l'homme n'étant ni l'âme ni le corps. Mais si on déclare de quelque façon que l'homme est fait d'animalité et de rationalité, il n'est plus une troisième chose résultant de deux autres mais une troisième idée résultant des deux autres idées; l'idée d'animal, en effet, exprime la nature de la chose sans

rentia et *species*, puisque le pendant de ce dernier mot est *compositum*.

(3) Puisque, suivant la doctrine certaine de saint Thomas, la corporéité elle-même vient de l'âme, comment peut-on opposer l'âme et le corps comme deux choses distinctes, et comment peut-on déclarer que l'homme est un troisième être distinct du corps et de l'âme, comme de deux autres êtres?

Cajetan a senti la difficulté et voici sa réponse. *Ame* dans le cas signifie très précisément perfection vitale — et *corps* très précisément corporéité, c'est-à-dire une substance douée de diffusion spatiale. — Si fine qu'elle soit, cette réponse est-elle décisive? En réalité, Cajetan allègue une distinction logique, *cum fundamento in re*, mais rien de plus, et par suite il ne justifie pas la distinction réelle supposée par le texte.

Hasardons une autre explication. Saint Thomas, jeune encore, n'était peut-être pas arrivé à une précision parfaite sur toutes les conséquences qu'implique l'union substantielle de l'âme et du corps. Nous aurions ici une trace des idées et des expressions platoniciennes que le Cartésianisme, en les renouvelant, nous a rendues si coutumières.

rei ex eo quod est materiale respectu ultimæ perfectionis. Intellectus autem hujus differentiæ : rationalis, consistit in determinatione formæ specialis; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit prædicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit prædicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur : non enim dicimus quod definitio sit genus vel differentia.

Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferencia procedit, non autem ita quod id quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quæ sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam quæ est una numero (1); sed quia genus significat quamdam formam, tamen non determinate hanc vel illam quam determinate differentia exprimit, quæ non est alia quam illa quæ indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator, *II Metaphys.*, quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formæ signatæ; unde patet quod per additionem differentiæ remota illa indeterminatione quæ erat causa unitatis generis, remanent species diversæ per essentiam.

(1) Saint Thomas parle de la matière première, toute seule, avant n'importe quelle information. Elle ne peut exister ainsi, mais on peut la concevoir par voie négative. On conçoit bien le néant, et la matière est plus que le néant, elle est un premier commencement de réalité. — A la vérité, la matière quand elle est informée se distingue réellement selon les sujets; la matière de ce tilleul n'est pas numériquement identique à la matière de cet autre tilleul. Mais, considérée abstraction faite de ce qu'elle reçoit, elle est une capacité pure où ne se discerne aucune distinction ni qualitative ni même numérique. Voici à ce propos quelques très heureuses formules de Cajetan : « Nul- lum distinctivum includit in se, unde pluralitatem et numerum

déterminer une forme spéciale, puisqu'il joue le rôle de matière par rapport à la dernière perfection de la chose. L'idée de cette note différentielle : raisonnable consiste dans la détermination d'une forme spéciale ; ces deux concepts de genre et de différence constituent l'idée d'espèce ou la définition. Et de même que l'on ne donne pas pour attribut à une chose composée l'un de ses composants, ainsi une idée ne se dit pas d'une notion complexe où elle entre comme partie ; nous ne disons pas, par exemple, que la définition soit le genre ou la différence.

Quoique le genre désigne toute l'essence de l'espèce, il ne s'ensuit pas que les diverses espèces d'un même genre n'aient qu'une seule et même essence, car l'unité du genre vient de son indétermination ou de son indifférence. Le genre n'exprime pas une nature numériquement identique dans les diverses espèces et qui se spécifierait par l'addition d'une autre chose en qualité de différence, comme la matière numériquement unique est diversifiée par la forme ; il exprime, sans la préciser, une certaine forme que la différence exprime aussi en la précisant ; et dans les deux cas, c'est la même, ici déterminée et là indéterminée. Et c'est pourquoi le Commentateur, *au II^e livre de la Métaphysique*, enseigne que l'unité de la matière première est due à l'exclusion de toutes les formes et l'unité du genre à la communauté de la forme qu'il exprime ; par suite, dès que la différence a levé l'indétermination qui produisait l'unité du genre, il reste des espèces essentiellement diverses.

habere queat. — Ab omni denudata est actu cujus est distinguere. » Saint Thomas, le premier, a introduit dans l'École cette notion rigoureusement péripatéticienne de la matière tout à fait passive. Ce serait commettre un contre-sens que d'y subodorer un parfum même très atténué de monisme, car la matière qui existe réellement est, si je puis dire, fractionnée et divisée entre des sujets numériquement distincts et incommunicables.

Et quia, ut dictum est, natura species est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei; inde est quod, sicut id quod est genus prout prædicatur de specie implicat in sua significatione, quamvis indistincte, totum id quod determinate est in specie: ita quod est species, secundum quod prædicatur de individuo, oportet quod significet totum quod essentialiter est in individuo licet indistincte; et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis unde homo de Socrate prædicatur. — Si autem significatur natura speciei unum præcissione materiæ signatæ quæ est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significat nomen humanitatis, humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non est illud unde homo est homo et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo (1). Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel præciditur (2) materia determinata vel signata, et quia pars non prædicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate prædicatur: unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis ipsa quidditas

(1) Pour la seconde fois le difficile problème de l'individuation est touché au passage. Cf. p. 48-49, 64, 96, 117, 120. Voici en bref la doctrine de saint Thomas. — S'agit-il des êtres corporels, la matière quantitative, par sa nature même, occupe une place distincte; et, de plus, subissant une multitude d'influences (hérédité, milieu...), elle résiste à l'action de la forme spécifique: de là les particularités de structure et de physionomie. Chaque individu est un compromis entre l'extrême variété où tend la matière quantifiée, et l'exacte uniformité où tendent les formes de la même espèce. Ainsi la matière individualise parce que, par son prolongement quantitatif, il se trouve qu'elle divise et diversifie. — S'agit-il des êtres incorporels, de toute nécessité, l'individuation ne vient que de la forme elle-même. Or les formes ne diffèrent que par le degré de perfection.

Nous l'avons dit, la nature spécifique est indéterminée relativement à l'individu, comme la nature générique relativement à l'espèce ; et par conséquent, de même que le genre, en tant qu'il se dit de l'espèce, implique, quoiqu'indistinctement, tout ce qui est distinct dans l'espèce, ainsi l'espèce, en tant qu'elle se dit de l'individu, exprime, quoiqu'indistinctement, tout ce qui est dans l'essence de l'individu ; c'est en ce sens que l'essence de l'espèce s'exprime par le mot homme et que : homme se dit de Socrate. — Qu'on désigne, au contraire, la nature spécifique avec une précision qui exclut la matière déterminée d'où procède l'individuation, elle se comportera comme une partie ; et tel est le sens du mot : humanité. L'humanité, en effet, signifie ce par quoi l'homme est homme. La matière déterminée ne signifie pas, elle, ce par quoi l'homme est homme et, par là même, elle n'entre nullement au nombre des éléments par lesquels l'homme est homme. Puisque donc l'humanité renferme dans son concept cela seul par quoi l'homme est l'homme manifestement elle exclut ou laisse de côté la matière déterminée ou sensible et, comme la partie ne se dit pas de son tout, l'humanité ne se dit ni de l'homme, ni de Socrate. Aussi Avicenne dit-il que la quiddité du composé n'est pas le composé lui-même, quoique la quiddité elle aussi soit composée ; par exemple l'hu-

Impossible donc qu'il existe, dans le monde des formes pures, des êtres essentiellement égaux. Chaque degré de perfection constitue une espèce et chaque espèce est épuisée par un individu unique, qui la réalise entièrement. — Dieu, enfin, est individualisé par sa perfection même, qui le sépare de tous les autres êtres : est a se, sunt ab alio ; et qui le fait unique, parce que la perfection infinie n'est pas multipliable.

(2) L'intellect agent abstrait, c'est-à-dire découpe, ce qui est uni dans la réalité ; et c'est son opération propre. Il sépare, il choisit, mais en triant il peut repousser expressément ce qu'il laisse — ou simplement ne pas le prendre, le négliger, n'y pas porter l'attention ; voilà la nuance qui distingue l'abstraction *exclusive* de l'abstraction *précisive*.

sit composita, sicut humanitas licet sit composita non tamen est homo; imo oportet, quod sit recepta in aliquo quod est materia signata.

Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formas, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur, cum præcissione formæ determinatæ perficientis speciem, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei cum præcissione materiæ designatæ significat partem formalem; et ideo humanitas significatur ut forma quædam. Et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus materiæ et formæ sicut forma (1) domus superadditur partibus integralibus ejus, sed magis est forma quæ est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum præcissione tamen eorum per quæ materia est nata designari.

Sic ergo patet quod essentia hominis significatur hoc nomine: homo et hoc nomine: humanitas, sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen: homo significat eam ut totum, inquantum scilicet non præterdit designationem materiæ sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, et ideo prædicatur hoc nomen: homo, de individuis; sed hoc nomen: humanitas, significat eam ut partem nec continet in sua significatione nisi id quod est hominis inquantum homo et præcidit (2) omnem designationem materiæ, unde de individuis hominis (3) non prædicaretur. Et propter hoc quan-

(1) *Forma domus*, c'est la distribution des matériaux, produisant l'aménagement intérieur des salles et l'apparence extérieure. Elle procède du plan (cause exemplaire) conçu par l'architecte. On l'appelle ainsi par analogie avec la forme proprement dite qui est, en chaque chose, un principe d'organisation.

(2) Plusieurs éditions ont *præscindit*, qui ne change en rien le sens.

manité, quoique notion complexe, n'est pas l'homme ; bien plus il faut qu'elle soit reçue dans un sujet, à savoir, dans une matière déterminée.

Comme il a été dit, la détermination de l'espèce relativement au genre se fait par les formes et celle de l'individu relativement à l'espèce par la matière ; il s'ensuit nécessairement que le nom par lequel s'exprime le principe de la nature générique, abstraction faite de la forme déterminée qui achève l'espèce, désigne la partie matérielle du tout, comme le corps est la partie matérielle de l'homme. A l'inverse, le nom par lequel s'exprime le principe de la nature spécifique, abstraction faite de la matière déterminée, désigne la partie formelle ; c'est ainsi que l'humanité remplit l'office d'une forme. Et pourquoi dit-on qu'elle est la forme du tout ? Non pas parce qu'elle serait surajoutée aux parties essentielles, à la matière et à la forme, comme la forme d'une maison se surajoute à ses parties intégrantes, mais plutôt parce qu'elle résume le tout, renfermant en elle et la matière et la forme, abstraction faite cependant des éléments qui, par la liaison naturelle des choses, particularisent et manifestent la matière.

Ainsi donc c'est évident : l'essence de l'homme s'exprime par ce mot : homme, et par ce mot : humanité, mais diversement, comme nous l'avons dit. Le mot : homme, la désigne comme un tout, non pas qu'il mette en relief la détermination de la matière, mais il la contient indéterminément et indistinctement, comme on a signalé que le genre contient la différence et c'est pourquoi le mot : homme, se dit des individus. Mais ce mot : humanité, la désigne comme une partie, ne renferme rien d'autre que les éléments de l'homme en tant qu'homme et omet toute désignation de la

(3) *Hominis* est un peu insolite. Il s'agit des individus de l'espèce humaine, et il faut comprendre comme s'il y avait : *hominibus* — ou (ce qui revient au même) *humanis* — ou encore : *generis humani* (homme en général).

doque hoc nomen : essentia invenitur prædicatum de re (dicitur enim Socrates essentia quædam) et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

Commentaire

Bien peu de lecteurs, sans doute, parcourent pour la première fois ce chapitre sans être étonnés. Une demi-douzaine de mots, genre, différence, espèce, individu, matière, forme, reparaissent à tous les détours des phrases et semblent tantôt n'avoir aucun sens, tantôt constituer des truismes incolores. Quels étranges chassés-croisés ! D'un bout à l'autre, le texte prend l'air d'une logomachie.

Mais si l'on y réfléchit, au delà des mots on découvre une doctrine profonde et nette. Les expressions varient peu parce que, aux profondeurs où pénètre la pensée, le langage humain est pauvre, et si l'auteur a plutôt l'air d'un grammairien ou d'un lexicographe que d'un philosophe préoccupé du réel, c'est que nous saisissons les choses par nos actes intellectuels et que ceux-ci s'étudient plus commodément dans l'expression qui, leur donnant une forme sensible et les fixant, les convertit presque en objets d'observation extérieure.

*
* *

La question agitée est encore celle de l'unité de l'être composé, réel ou idéal ; quelles relations intérieures unissent entre eux ses éléments constitutifs ?

Distinguons deux ordres différents.

1^o Il y a l'être réel avec ses parties réelles. L'Aquinat n'en traite pas ici ex professo mais le suppose et y fait allusion.

La substance corporelle, en elle-même, se compose de deux parties, fondues ensemble et cependant réellement distinctes : la matière première qui est une puissance nue, indéterminée, incapable d'exister seule,

matière, par suite il ne pourrait se dire des individus. Pour cette raison, tantôt le nom d'essence est mis comme attribut d'un être (on dit par exemple que Socrate est une essence), tantôt il est nié ; ainsi nous disons que l'essence de Socrate n'est pas Socrate.

philosophique.

tout ce qu'il y a de plus imparfait dans l'ordre des réalités, le premier degré au-dessus du néant — et la forme, qui est un acte déterminé et déterminant, principe de la diversité qualitative et même, en un sens, de la multiplicité numérique.

2° Il y a l'être réel, en tant qu'il se reflète dans l'esprit au moyen de plusieurs concepts ; et c'est celui-ci que saint Thomas examine tout au long.

Les idées principales que produit dans notre intelligence une substance composée se rangent sous les titres suivants : le genre, la différence, l'espèce et l'individu. Saint Thomas omet le propre et le contingent, autrement dit : tous les accidents, parce qu'il se borne à l'essence principale suivant l'explication donnée aux premières lignes du chapitre II.

Quels sont les rapports entre ces multiples vues prises sur le même objet ? Là encore, il est indispensable de distinguer deux cas.

1° Supposez qu'on donne aux termes des significations précises et exclusives. Exemples : par *corps* on entendra seulement une substance douée de dimensions ; — par *animal*, exactement, ni plus ni moins, un être ayant un principe de vie ; — par *raisonnable*, un être ayant le pouvoir de connaître. Alors ces différents concepts ne se compénètrent pas : ils se juxtaposent, par exemple dans l'idée complète d'animal ou dans l'idée complète d'homme ; chacun d'entre eux par rapport aux autres se comporte comme une partie distincte ; et, sous cet aspect précis, ils ne sont ni genre ni différence.

Saint Thomas signale cela presque en passant et

pour mettre en relief le fond de sa doctrine sur le genre, l'espèce ou la différence.

2° Le genre en tant que genre, la différence en tant que différence expriment l'essence entière; il en va de même, bien entendu, de l'espèce et de l'individualité. Mais la différence met en relief ce qui détermine l'être et le réduit à prendre rang dans telle espèce, tandis que le genre met en relief un élément moins particularisé et commun à différentes espèces. Quant à l'espèce, elle exprime l'essence elle-même, au complet, par un partage égal de la lumière sur les deux aspects générique et différentiel. L'individu, enfin, en tant que tel, exprime l'essence et par là coïncide avec l'espèce, le genre, la différence mais il y ajoute la distinction numérique par rapport aux autres individus de l'espèce.

Ainsi genre, différence, espèce et même, à part une réserve, individu désignent la même et indivise réalité, mais différemment, le même et total objet saisi par des anses diverses. Et c'est l'idée neuve et centrale du chapitre.

Saint Thomas essaie de répandre sur cette théorie un surcroît de clarté, en comparant le genre à la matière, parce qu'il est déterminé par la différence — la différence à la forme parce qu'elle détermine le genre — et enfin l'espèce au composé hylémorphique lui-même.

Cette comparaison n'illustre aucunement *obscurum per obscurius*, comme quelques modernes seraient inclinés à la croire, car nulle doctrine n'était plus familière au public de saint Thomas que l'explication des corps par la matière et la forme.

Que l'espèce et que l'individualité expriment l'essence entière, c'est manifeste; mais peut-être la chose paraît-elle moins claire pour le genre et la différence; nous sommes assez portés à les concevoir comme des morceaux de l'être.

Voici la preuve du contraire, telle que saint Thomas l'allègue jusqu'à trois fois dans ce chapitre.

On ne peut affirmer avec exactitude l'identité entre la partie et le tout, et par suite donner la partie comme attribut au tout.

Or nous disons : L'homme (essence) est un animal (genre); — L'homme est raisonnable (différence).

Où ces jugements sont faux, ou par *raisonnable* et par *animal* nous entendons confusément tout l'homme, à dire vrai, en projetant un rayon de vive lumière sur un point et en laissant régner une pénombre sur le reste.

*
* *

Voici donc de quelle manière l'essence se retrouve dans le genre, la différence et l'individu. Ce sont de subtiles et difficiles nuances; pour nous, s'entend, car saint Thomas, du premier mot au dernier, nage dans l'évidence la plus limpide, comme le montre la multiplicité des *patet*, des *ergo*, des *unde*, des *oportet* (1).

On voit aussi, par ce chapitre, avec quelle rigueur saint Thomas s'applique à découvrir les rapports de nos concepts avec les choses. Il sait, peut-être autant qu'un Roger Bacon, que seul l'être singulier est réel et que, si l'intuition intellectuelle du singulier et par suite des êtres tels qu'ils sont nous est présentement impossible, les efforts multipliés de notre esprit doivent tendre et tendent d'instinct à la suppléer.

(1) Peut-être, toutefois, ces mots qui paraissaient exprimer une si parfaite certitude ou une si rigoureuse connexion logique, ne correspondent-ils parfois dans l'esprit de saint Thomas qu'à de simples convenances et à des probabilités. Cf. les ingénieuses remarques du P. Rousselot dans son *Intellectualisme de saint Thomas*, p. 135, p. 161, p. 169.

CAPUT QUARTUM

Sub quonam respectu essentia seu natura
sit species (1)?

Viso quid significetur nomine essentia in substantiis compositis, videndum est quomodo se habeat ad rationem (2) generis, speciei et differentia.

Quia autem cui convenit ratio generis, speciei et differentia praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio generis vel speciei vel differentia conveniat essentia secundum quod per modum partis significatur ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia sed differentia principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus. — Similiter etiam non potest dici quod ratio generis, speciei, differentia conveniat essentia (3), secundum quod est quaedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant (4), quia sic genus et

(1) L'édition Vivès porte : *per quem modum sit essentia in substantiis separatis?* qui n'a pas de rapport avec le sujet traité dans ce chapitre. Nous nous sommes permis de mettre un titre répondant à l'idée principale. — Le premier alinéa de ce chapitre : *viso quid* serait mieux à sa place en tête du chapitre III, p. 52-53. Ne se serait-il pas introduit quelque désordre dans le texte ?

(2) Le mot : *ratio* revient sans cesse dans ce chapitre et non sans présenter des sens différents. C'est, d'ailleurs, un des termes le plus souvent et le plus diversement usités dans l'Ecole. Voici une tentative pour établir l'arbre généalogique de ses significations :

La première souche est *reor* qui signifie *calculer* et par extension *penser ou tenir pour vrai*. De là *ratio*, signifiant d'abord *compte et coordination de plusieurs choses*, puis, l'instrument qui sert à compter ou à coordonner, c'est-à-dire *la raison ou la faculté d'aller d'une idée à une autre*, et enfin tout ce que la raison fait ou connaît : idée, plan, exemplaire, motif, aspect, définition, essence, manière d'être. Seul, le contexte

CHAPITRE QUATRIÈME

A quel point de vue l'essence ou la nature est-elle une espèce ?

Après avoir vu la signification du mot : essence, dans les substances composées, il faut voir les rapports de l'essence avec les notions de genre, d'espèce et de différence.

Puisque la réalité qui correspond à l'idée de genre, d'espèce et de différence s'attribue à tel être singulier, il est impossible que le genre, l'espèce ou la différence coïncident avec l'essence, quand elle est exprimée à la manière d'une partie comme le font les mots d'humanité et d'animalité. Aussi, d'après Avicenne, la rationalité n'est point la différence mais seulement le principe de la différence; et pour la même raison l'humanité n'est point l'espèce ni l'animalité le genre. — Le genre, l'espèce, la différence ne coïncident pas non plus avec l'essence, en tant qu'elle est une certaine chose qui existe en dehors des êtres singuliers suivant la doctrine platonicienne, car ni le genre ni

précise le sens selon les cas. Cf. *Lachat, Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, tome I, p. 4, note 2.*

Ici *ratio generis*, etc... signifie l'essence du genre, de l'espèce de la différence; et si le français le supportait, il faudrait traduire : *généricité, spécificité, différentialité.*

(3) Certains textes ont *esse* qui nous a paru une faute.

(4) Saint Thomas signale ici au passage une théorie très célèbre, celle des *Idées*, réalités (res) indépendantes de tout esprit, exemplaires dont les êtres terrestres dérivent comme d'imparfaites copies. C'est le fond même du Platonisme et sur aucun point Platon ne fut contredit avec plus de constance par Aristote qui répète à satiété : seul le singulier existe réellement. Au moyen âge, ce Platonisme alimenta deux grandes doctrines : le réalisme complet qui est une erreur — et l'exemplarisme divin qui est une vérité. Cette dernière doctrine, qui a passé dans le domaine des idées communes, c'est du Platon filtré par saint Augustin.

species non prædicarentur de hoc individuo ; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est ; nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati. — Et ideo relinquatur quod ratio generis vel speciei vel differentię conveniat essentię secundum quod significat per modum totius ut *in* (1) nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est.

Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari (2).

Uno modo, secundum naturam et rationem propriam, et hoc est absoluta consideratio ejus. Et hoc modo nihil est verum de ea dicere nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi ; unde quicquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio : v. gr. homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quę in ejus definitionem cadunt ; album vero vel nigrum vel quodcumque hujusmodi quod non est de ratione humanitatis non convenit homini in eo quod est homo. — Ideo si quæratur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere (3). Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de intellectu et de ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari.

Alio modo consideratur secundum quod habet esse in hoc vel in illo. Et sic de ipsa prædicatur aliquid per accidens ratione ejus in quo est, sicut dicitur quod homo est albus quia Socrates est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo.

Hęc autem natura habet duplex esse, unum in singu-

(1) *In* ne se lit pas dans tous les textes ; il semble, du reste, une surcharge.

l'espèce ne s'affirmeraient des individus. On ne peut dire, en effet, que Socrate soit ce qui est séparé de lui; au surplus, cette chose séparée n'instruit pas sur les individus concrets. — Il reste donc que l'idée de genre, ou d'espèce, ou de différence coïncide avec l'essence en tant que celle-ci désigne l'être tout entier, comme le font les mots d'homme ou d'animal; alors à l'état implicite et indistinct elle contient tout ce qui se trouve dans l'individu.

Or la nature ou l'essence, ainsi comprise, se prête à deux points de vue.

Considérons-la d'abord en elle-même, dans ses éléments propres. Rien ne lui sera attribué avec vérité, si ce n'est ses éléments constitutifs; quand on lui impose quelque attribut emprunté à d'autres sujets, c'est à faux: ainsi, à l'homme en tant qu'homme, on peut donner les qualificatifs de raisonnable, d'animal et les autres qui entrent dans sa définition. Quant à dire de lui qu'il est blanc ou noir ou quelque autre chose étrangère aux éléments essentiels de l'humanité, on ne le peut, car ces choses-là n'appartiennent pas à l'homme en tant qu'homme. — C'est pourquoi, demande-t-on si cette nature est une ou multiple, il ne faut accorder ni l'un ni l'autre, parce que les deux sont en dehors du concept de l'humanité et peuvent se

(2) Voilà un tout petit exemple des divisions habituelles dans l'École; peu artistiques, elles font en revanche la clarté et la précision. Cajetan, dans son Commentaire, en abuse, divisant, subdivisant, contre-subdivisant à perte de vue. Sous prétexte d'être net, il se livre à son intempérante virtuosité, accable l'attention et l'embrouille.

Déjà l'excès des divisions pointe dans les Commentaires de saint Thomas sur Aristote. A son déclin, la Scolastique, outrant ce qui en principe est une qualité, tomba du côté où, dès le temps de sa splendeur, elle avait penché.

(3) *Accidere* (*ad*, idée de juxtaposition, et *cadere*, arriver); le sens est assez complexe: *se réaliser en qualité d'accident contingent*.

laribus, aliud in anima (1); et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam.

Et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium, et tamen ipsi naturæ secundum propriam considerationem scilicet absolutam nullum istorum esse debet; falsum est enim dicere quod natura hominis in quantum hujusmodi habeat esse in hoc singulari; si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare. Similiter, si conveniret homini in quantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo in quantum est homo non habet quod sit in hoc singulari vel in illo. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat præcisio alicujus eorum; et hæc natura sic considerata est quæ prædicatur de omnibus individuis.

Non tamen potest dici quod ratio (2) universalis conveniat naturæ sic acceptæ, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturæ autem humanæ neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem: si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque invenitur humanitas inveniretur communitas; et hoc falsum est quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo individuatum est. — Similiter etiam non potest dici quod ratio generis accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet (3): quod ratio universalis exigit.

Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum

(1) *Anima*, c'est le tout pour la partie; il s'agit de l'intelligence « *locus specierum* » et de l'existence idéale qu'y acquièrent les choses.

réaliser. Qu'elle soit multiple par essence, elle ne sera jamais une ; elle est une, cependant, en tant qu'elle est dans Socrate. Pareillement, qu'elle soit une par essence, elle sera une seule et même nature dans Socrate et dans Platon ; elle ne pourra se multiplier.

Considérons-la ensuite en tant qu'elle existe dans tel ou tel individu. Elle reçoit alors des attributs accidentels, à raison du sujet où elle se trouve, par exemple on dit : l'homme est blanc, à cause de la blancheur de Socrate, quoique cette qualité n'appartienne pas à l'homme en tant qu'homme.

Or cette nature reçoit deux sortes d'existence, l'une dans les individus réels, l'autre dans l'esprit, et d'après ces deux existences elle traîne deux séries d'accidents.

Ainsi, dans les sujets singuliers, autant d'individus, autant d'existences reçues par la nature ; et cependant, dans sa propre notion absolue, elle n'inclut aucune d'elles. Il est faux, en effet, que la nature humaine, en tant que nature humaine, existe dans tel sujet singulier. Autrement, elle ne se trouverait jamais hors de ce sujet singulier. De même, appartient-il à l'homme en tant qu'homme de ne pas exister dans un sujet singulier, jamais il n'y existera ; mais il est vrai que l'homme en tant qu'homme n'est pas réalisé dans tel sujet singulier ou dans tel autre. Donc la nature humaine, considérée en elle-même, n'inclut aucune existence et n'en exclut aucune ; c'est la nature, comprise de cette façon-là, qui se dit de tous les individus.

Néanmoins, la nature ainsi entendue n'est pas une idée universelle, car l'idée universelle est une et

(2) *Ratio universalis*, mot pour mot : l'essence de l'universel ou l'universalité.

(3) *Unum quid conveniens cuilibet*, la formule mérite d'être soulignée pour sa plénitude, sa brièveté, sa précision. Elle nous emporte loin d'une accumulation d'images à peu près semblables, affublée d'une étiquette commune : à quoi, comme on le sait, les purs empiristes réduisent l'idée universelle.

ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua quæ sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines ; et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi ; unde dicit Commentator *I de Anima* quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus ; hoc etiam Avicenna dicit *in VIII Metaphys.*

Et quamvis hæc natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quæ sunt extra animam quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est species (1) quædam intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris *in III de Anima*, qui voluit ex universitate formæ intellectæ

(1) *Species* de specio ou spicio, regarder, a pour sens originel : *apparence*. L'Ecole l'emploie, à l'occasion, pour désigner les accidents extérieurs des choses en tant que relatifs à nos sens (espèces eucharistiques). Moins la tendance subjectiviste, c'est l'équivalent du mot moderne : *phénomène*.

Ce sens principal se divise en trois maîtresses branches :

1° *Species* signifie *image d'un objet*, c'est à ce sens que se rattachent avec des nuances les termes habituels aux scolastiques, quand ils traitent de l'origine ou de la nature de la connaissance : *species impressa*, *species expressa*, — *species seu forma intelligibilis*, *species intellecta*.

2° *Species* signifie *beauté* ; et d'abord beauté physique, celle dont on juge par les yeux.

3° Elle signifie *espèce*, c'est-à-dire la nature d'un être considérée sous un certain biais et par suite la classe des êtres en qui se retrouve cette même nature. Pourquoi le mot en est-il venu à ce sens ? parce que l'on juge de la nature des êtres par leur aspect extérieur et qu'on groupe instinctivement ceux qui se ressemblent. — Saint Thomas se préoccupe surtout de circonscrire la réalité qui dans l'être correspond à notre concept d'espèce. La plupart des modernes, fixistes ou transformistes, recherchent si chaque espèce est immuable ou susceptible d'acquérir indéfiniment des différences nouvelles.

commune à tous les sujets : ce qui ne se vérifie pas dans la nature humaine prise en soi. Si elle était essentiellement commune, elle le resterait partout ; or cela n'est pas, puisque dans Socrate il n'y a aucun élément commun ; tout ce qui se trouve en lui est individualisé. — L'idée de genre ne s'applique pas davantage à la nature humaine en tant qu'elle existe dans les individus, car on ne découvre pas en eux une nature humaine telle qu'elle constitue une seule et même chose qui convienne identiquement à tous : ce qu'exige l'idée universelle.

En définitive, la notion d'espèce cadre avec la nature humaine, en tant que celle-ci existe dans l'intelligence ; dans son existence intellectuelle, en effet, elle laisse de côté tout élément individuel et soutient la même relation avec tous les individus qui sont hors de l'esprit, vu qu'elle est essentiellement leur image à tous et qu'elle conduit à les connaître tous en tant qu'hommes. Par là même que cette nature idéale se rapporte ainsi à tous les individus, elle se trouve contenir l'idée d'espèce et se l'attribue. C'est pourquoi le Commentateur dit au *I^{er} livre de l'Ame* que c'est l'intelligence qui universalise les choses. Avicenne le dit aussi au *livre VIII^e de la Métaphysique*.

Cette nature intellectualisée est universelle en tant qu'on la compare avec les sujets réels, puisque, dans son unité, elle les représente tous ; mais en tant qu'elle existe dans cette intelligence-ci ou dans celle-là, elle est une idée particulière. On voit dès lors avec évidence la faute du Commentateur *III^e livre de l'Ame* qui de l'universalité de la forme intellectuelle a voulu conclure à l'unité de l'intelligence, car cette forme n'est pas universelle en tant

Au cours de cet opuscule, saint Thomas parle de l'espèce entendue au troisième sens, mais dans cette page il l'emploie, en passant, au premier sens. Cicéron, déjà, *de Fato*, 43, avait donné un exemple de cette acception « *Visum objectum imprimit et quasi signat in animo suam speciem.* »

unitatem intellectus concludere (1), quia non est universalitas illius formæ secundum hoc esse quod habet intellectum, sed secundum quod ad res refertur similitudo rerum, sicut etiam, si esset una statua corporea repræsentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuæ haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia; sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repræsentativum plurium.

Et quia naturæ humanæ secundum suam absolutam considerationem convenit quod prædicetur de Socrate et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam (scilicet humanæ naturæ) considerationem, sed est de accidentibus quæ consequuntur eam secundum quoddam esse quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non prædicatur de Socrate ut dicatur: Socrates est species; quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem scilicet in quantum est homo. Quidquid enim convenit homini in quantum est homo, prædicatur de Socrate.

Et tamen prædicari convenit generi per se cum in ejus definitione ponatur. Prædicatio enim est quod-

(1) Saint Thomas écarte ici la principale erreur du Péripatétisme arabe. Averroès, sous l'influence du panthéisme alexandrin et s'autorisant de Themistius, interprète de travers quelques textes d'Aristote, comme celui que signale saint Thomas et surtout cet autre : *intellectus est separatus (aut separabilis)*. Cf. *Traité de l'âme, livre III, ch. IV*, par exemple dans l'édition DIDOT, tome III, p. 468 : ὁ δὲ (νοῦς) χωριστός. — ou dans VIVÈS, tome 24, p. 155-159 où l'on trouvera les deux traductions médiévales d'Aristote et le commentaire de saint Thomas.

L'esprit est distinct de la matière, voilà le sens de ce texte où sont opposées la sensibilité organique et l'intelligence inorganique. Mais Averroès, lui, comprit que l'intelligence (entendez l'intellect agent et aussi l'intellect possible contrairement à une

qu'elle existe dans l'intelligence, mais en tant qu'elle a rapport aux choses parce qu'elle est leur ressemblance. Si une statue représente un grand nombre d'hommes, elle aura une existence individuelle et propre en tant que taillée dans telle matière ; elle sera commune en tant que représentative.

Continuons. La nature humaine en soi est attribuable à Socrate ; et par ailleurs l'espèce ne cadre pas avec la nature humaine en soi ; elle fait partie des attributs accidentels de la nature intellectualisée. Par suite le nom d'espèce ne se dit pas de Socrate, par exemple on ne dit pas : Socrate est une espèce : ce qui arriverait pourtant de toute nécessité si l'idée d'espèce se vérifiait dans l'homme en tant qu'il existe dans Socrate, ou en lui-même en tant qu'il est homme. Tout ce qui convient à l'homme comme tel se dit en effet de Socrate.

Et pourtant la prédicabilité convient au genre, en vertu même de son essence, puisqu'elle entre dans sa définition. L'attribution, en effet, est l'œuvre de

erreur commune) est un être spirituel, unique et séparé des individus, auxquels il s'unit accidentellement pour utiliser leurs images sensibles. En conséquence dans chaque homme il n'y a rien que de sensible et de périssable. Cette double erreur, qui est par une de ses faces un spiritualisme excessif et par une autre un désolant matérialisme, s'introduisit chez les latins vers 1260 et constitua la grande hérésie du moyen âge occidental. Y avait-il déjà des Averroïstes à Paris, quand saint Thomas composa le *De Ente et Essentia* ? Aucun mot du texte ne le donne à penser. Mais, en revanche, on voit comment saint Thomas avait, de bonne heure, signalé et repoussé une erreur, dans la condamnation de laquelle ses ennemis voulurent par la suite l'englober. Aventure pitoyable et commune ! Les réfuteurs sérieux, par là même qu'ils serrent de près l'adversaire et que, parfois, le souci de la vérité et de l'équité les contraint à ne pas le condamner en bloc, risquent aux yeux des superficiels, et en raison même de la justesse de leur réplique, d'être confondus avec lui.

dam quod completur per actionem intellectus componentis et dividensis, habens tamen fundamentum in re (1), ipsam unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Unde ratio prædicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis (2) quæ est genus, quæ similiter per actionem intellectus completur. Nihilominus id cui intellectus intentionem prædicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis sed potius id cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal (3).

Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ratione speciei, quia ratio speciei non est de illis quæ conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque de accidentibus quæ consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo; sed est de accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu: et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentiæ.

(1) L'intelligence unit par le jugement affirmatif, elle divise par le jugement négatif. Quant au fondement réel qui est signalé, c'est celui des jugements affirmatifs et vrais.

(2) *Intentio* (in, vers; tendere, se diriger) désigne d'abord l'acte de la volonté qui se propose un but, puis le but lui-même.

Mais le mot a été étendu aux choses de l'intelligence; là il désigne l'*application* de l'esprit à une chose, notamment l'*application attentive* qui ressemble à une tension, le concept qui en résulte, enfin la chose elle-même ou l'objet en tant que connu.

On en vint, quand on compara les actes de l'intelligence entre eux, à discerner que l'esprit prend pour objet tantôt les choses elles-mêmes telles qu'elles existent, tantôt les idées déjà extraites de ces choses. C'est l'un des contrastes entre la logique qui roule sur des *êtres de raison* et la métaphysique qui roule sur des *êtres réels*. De là la distinction entre la *prima intentio*, c'est-à-dire une première vue de l'esprit portant sur le réel — et la *secunda intentio*, c'est-à-dire un

l'intelligence qui unit ou divise, tout en ayant d'ailleurs un fondement dans les choses, à savoir l'unité même des choses dont l'une est attribuée à l'autre. Par suite le genre peut être attribuable, puisque, lui aussi, il est l'œuvre de l'intelligence. Néanmoins ce que l'intelligence rend attribuable en l'unissant à un sujet, ce n'est pas tant le genre lui-même que la chose dont l'intelligence fait un genre, par exemple ce qu'exprime le mot d'animal.

Voilà donc clairement expliqué comment l'essence ou la nature est une espèce. L'espèce n'est pas la nature prise en soi ; elle n'est pas, non plus, un des accidents que la nature possède dans son existence réelle, comme la blancheur ou la couleur noire. Mais elle est l'un des accidents qui s'attachent à la nature intellectualisée ; et c'est également à la nature ou à l'essence ainsi entendue que se rapportent le genre et la différence.

retour ou une réflexion sur la chose déjà intellectualisée. Puisque le propre de l'intelligence est d'abstraire, son second acte opère une seconde abstraction et par là élève son objet au rang de genre, d'espèce, de différence soit essentielle soit accidentelle. Exemples du premier degré d'abstraction : les idées d'homme et d'animal, en tant qu'elles expriment des substances réelles, ou de blanc et de noir en tant qu'elles expriment des qualités réelles. — Exemples du second degré d'abstraction, ces mêmes idées, dès que l'esprit les considère et à travers elles leurs objets, comme des genres, ou des différences.

Cf. *Revue néo-scholastique*, année 1900, p. 249-251. *La traduction française de la terminologie scolastique*.

Dans le texte de saint Thomas, qui a provoqué ces explications, *intentio* signifie idée et idée réfléchie (*secunda intentio*).

(3) En lisant ce paragraphe, on a l'impression que pas un recoin de la plus ténue et de la plus difficile pensée ne demeure inexploré ; un rayon aigu de lumière pénètre jusqu'aux détails les plus secrets et les éclaire. Il arrive que ce latin de l'École, manié par saint Thomas, se montre plus analytique que le français.

Commentaire

Ce chapitre continue et achève le précédent ; il s'agit toujours de préciser les rapports de l'essence avec les trois principaux prédicables, ceux qui s'appliquent à elle, l'espèce, le genre et la différence. Mais, plus haut, saint Thomas s'attachait surtout aux prédicables eux-mêmes, s'efforçant de discerner leur compréhension exacte et leurs mutuels rapports. Ici, c'est sur l'essence ou sur son synonyme la nature qu'il concentre son attention. — Au reste, le lien est tel que Cajetan répète à plusieurs reprises, et non sans enjamber la juste limite : « Omnes propositiones ex præcedenti patent. » Pour ma part, ce nouveau chapitre m'a paru autre chose qu'une série de conclusions évidentes. Malgré son air aisé et simple, il exige un vigoureux effort pour être compris, mais il le mérite. L'Aquinate s'est ici surpassé ; je ne sache pas que jamais philosophe ait pénétré, d'un regard aussi aigu, jusque dans les plus obscurs replis des choses, de l'intelligence et de leur rapport.

*
* *

Ici encore saint Thomas a toujours l'homme présent à l'esprit, et l'exemple sur lequel il travaille, c'est la nature humaine, comme sur un cas net et capital.

Or la nature humaine peut être considérée en cinq états différents.

I. — On l'enferme parfois en des concepts qui l'assimilent à des fragments distincts, par exemple l'animalité ou la rationabilité.

II. — On peut la considérer comme une idée ou un archétype indépendant et qui subsiste en soi, selon l'hypothèse platonicienne.

III. — On peut la considérer encore en tant qu'elle est constituée par ses éléments intrinsèques, abstraction faite de l'unité ou de la multiplicité, des accidents, et de tout lien avec le reste du réel.

philosophique.

IV. — En tant qu'elle existe dans des individus concrets, distincts et chargés d'accidents, qui la vêtent comme les chairs le squelette.

V. — Enfin, en tant qu'elle existe dans l'esprit, et là il faut distinguer deux aspects. L'idée, c'est-à-dire la chose devenue, d'une certaine façon, intérieure à notre intelligence, est une manière d'être particulière, une forme transitoire, un accident de notre intelligence ; par ce côté subjectif, la voilà semblable aux autres êtres, individuelle par conséquent et multipliée autant de fois qu'il y a d'intelligences, voire dans chaque intelligence, autant de fois que se renouvelle l'intellection de la chose. — Mais par une autre face, la face objective, elle est un élément, extrait de l'expérience et commun à une multitude illimitée de sujets réels ou possibles, c'est-à-dire que les limites individuelles, spatiales, temporelles ne l'emprisonnent plus : elle est universelle ; l'esprit opère en elle la plus curieuse synthèse de l'unité stricte et d'une pluralité potentielle indéfinie.

Or il s'agit de savoir dans lequel de ces cinq états la nature mérite le nom d'espèce, de genre ou de différence... Ces trois idées, rappelons-le d'après le chapitre précédent, sont du même ordre, bien mieux elles coïncident, sauf variation de l'aspect prédominant, et par suite ce qui se démontre de l'une, de l'espèce par exemple, se trouve démontré des deux autres.

Ceci posé, il n'y a qu'à suivre saint Thomas dans ses exclusions successives.

1^{er} état : l'espèce ne cadre pas avec ces morceaux distincts, parce qu'elle englobe la nature en son entier et exige qu'on la conçoive comme un tout, non comme une partie. La différence, c'est tout l'être, vu, il est vrai, d'un certain biais ; la rationabilité, au contraire, n'est qu'une quiddité abstraite et partielle, découpée

dans l'unité totale. Elle exprime, à l'état isolé, le biais sous lequel l'esprit saisit la nature humaine, quand il conçoit la différence.

2^e état, L'Idée platonicienne étant par hypothèse une réalité séparée, saint Thomas estime qu'elle ne contribue ni à constituer l'être concret ni à nous le faire connaître. Or c'est à l'être concret que se réfère l'espèce, puisque la réalité qu'elle exprime se dit des individus.

3^e état : L'espèce n'est pas identique à la nature prise en soi, car celle-ci, quoiqu'elle ne renferme en elle aucune existence, n'a pas l'unité et l'universalité requises. Elle est ici Socrate, là Platon, là-bas Epicure et dans chacun d'eux tous ces éléments sont individuels. Ou elle n'est rien ou elle est individualisée.

4^e état : L'espèce suppose une nature unique et commune; et ici la nature est multipliée et singulière dans chaque sujet.

5^e état : Seule, l'idée d'homme, ou la nature humaine en tant qu'elle acquiert une existence idéale, constitue l'espèce. Là, elle est, par sa face objective, un élément unique et commun; là, elle s'exprime tout entière quant à sa compréhension sans se concrétiser, et quant à son extension sans se multiplier.

Parvenu à cette conclusion, saint Thomas, en grand réaliste qu'il reste toujours, reporte son regard par delà l'idée, à la chose existante. Ce qui est espèce, genre, différence, ce n'est pas uniquement une superfétation logique conçue à l'occasion de la chose, c'est la chose elle-même, considérée sous un certain angle par notre esprit. Le logicien ne raisonne pas sur des mots vides, ni même sur des idées sans racine dans le réel, mais sur des choses intellectualisées. Fonds réel, mode de représentation idéal : voilà le rapport du monde que crée notre esprit au monde existant.

*
* *

Cette dissertation suppose que saint Thomas s'était fait, sur la nature et l'origine de l'universel, une doc-

trine très nette, également éloignée du réalisme pur et du pur subjectivisme.

L'universel n'existe pas, comme tel, dans les choses; c'est notre esprit qui l'en dégage; et comment? En laissant tomber les caractères individuels et en remarquant, par réflexion, l'aptitude de la quiddité abstraite ainsi obtenue à se réaliser indéfiniment. — L'universel n'est pas, non plus, une chimère de notre esprit, puisque par sa compréhension il copie le réel et que par son extension il se ramifie en une multitude de sujets existants ou possibles. — Qu'est-il donc? L'âme même des choses, libérée de sa gangue individuelle par la vertu active de notre esprit, et planant au-dessus de tous les sujets qu'elle résume. *Abstrahentium non est mendacium.*

Le nœud même de l'idéogénie, c'est l'intellect agent, ou la faculté d'abstraire. Il est une marque de notre grandeur, puisqu'il nous élève si fort au-dessus de la matière et des animaux et nous ouvre la porte des sciences. Mais il est aussi un signe de notre imperfection, puisqu'étant notre seul moyen normal d'acquérir des idées, il nous condamne à ne jamais égaler les réalités singulières et complexes, telles qu'elles existent. Celles-ci, en effet, excepté les formes pures qui pour d'autres raisons se déroberont à nos prises directes, ne coïncident jamais avec leur type spécifique, que représente notre idée universelle.

Aussi les esprits ont toujours oscillé entre l'attrait des idées pures et l'attrait du singulier; et de là, deux séries de philosophes à tendances contraires : les raisonneurs, les systématiques, les déductifs — et les empiristes, les intuitionnistes, les inductifs. Le principe de leur diversité, c'est leur sentiment sur l'origine et la valeur des idées et, au bout du compte, leur psychologie de nos facultés de connaître. Au moyen âge, presque tous les penseurs appartiennent à la première classe, sauf quelques unités, comme Roger Bacon, qui a écrit ces paroles énergiques : « Unum individuum excellit omnia universalialia de mundo... Homines impi-

riti adorant universalia. Intellectus est debilis; propter eam debilitatem, magis conformatur rei debili quæ est universale, quam rei quæ habet multum de esse, ut singulare... » Cf. *Opus tertium*, II. — Un homme avisé

CAPUT QUINTUM

Qualiter sit essentia in entibus immaterialibus ?

Nunc restat videre secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentiis et causa prima (1).

Quamvis autem causæ primæ simplicitatem omnes philosophi concedant (2), tamen compositionem materiæ et formæ in intelligentiis et animabus quidam nituntur ponere, cujus positionis auctor fuisse dicitur Avicbron il libro *Fontis vitæ* (3). Hoc autem dictis

(1) Au chapitre II, saint Thomas avait écarté provisoirement les *substances simples*. Il y revient ici et entame par là même la seconde partie de son traité.

(2) Saint Thomas a souvent démontré la simplicité de la nature divine, notamment dans la *Summa contra Gentiles*, livre I — et au début de la *Summa Theologica*, P. I, qu. III, de *Dei Simplicitate*.

(3) On ignore longtemps quel était cet Avicbron ; les scolastiques eux-mêmes, qui firent le plus grand cas du *Fons Vitæ*, paraissent peu renseignés sur la personnalité de son auteur. Depuis les recherches de Munk, au milieu du XIX^e siècle, on sait qu'Avicbron fut un juif espagnol, *Salomon Ibn Gebirol* de son vrai nom. Il naquit à Malaga, vécut à Saragosse et mourut en 1050 ou 1070. Avec Moïse Maimonide il donna un grand éclat à la philosophie juive, en Espagne, sous la domination arabe.

Son principal ouvrage, le *Fons vitæ*, fut écrit en hébreu, et au collège de Tolède, Dominicus Gundissalinus le traduisit ou contribua à le traduire en latin. On y trouve un panthéisme émanatiste où se mêlent Aristote et Plotin. Dieu s'épanouit d'abord en un esprit cosmique, composé d'une matière et d'une

estime les idées, mais sans superstition ; il les sait aussi nécessaires que nécessairement inégales à leurs objets, et sans cesse il les corrige par le contrôle du réel.

CHAPITRE CINQUIÈME

Ce qu'est l'essence dans les êtres immatériels.

Maintenant il reste à voir comment l'essence se trouve dans les substances séparées, c'est-à-dire dans l'âme, les intelligences et la cause première.

La cause première est simple, de l'aveu de tous les philosophes ; mais certains d'entre eux s'efforcent

forme, qui constituent les éléments de tous les êtres. Chaque être comprend, en plus, une forme et une matière spéciales. Ce traité est semé d'idées originales et bonnes, que l'Ecole s'appropriâ, en les dépouillant de leur couleur panthéiste. Quant à l'opinion combattue ici et dont saint Thomas attribue la paternité à Avicbron, elle était en réalité très ancienne. Ce que saint Thomas, parlant en philosophe, nomme les *Intelligences*, c'est ce que la langue catholique nomme les *Anges*. Or, à cause des Angélophanies bibliques, un bon nombre de Pères, surtout dans l'Eglise latine, crurent à la corporéité des anges, corporéité, du reste, éthérée, lumineuse, très supérieure à la nôtre. Cf. PÉTAU, *De Angelis*, lib. I, c. I-IV — lib. III, c. I. Au xvi^e siècle, à propos des démons, la corporéité fut encore soutenue une dernière fois par Cajetan. Cf. *Com. in Epist. ad Eph. cap. II*. Chose singulière ! une douzaine d'années auparavant, dans son Commentaire de la Somme, l'illustre cardinal s'était prononcé pour l'incorporéité.

Au xiii^e siècle, la plupart des théologiens atténuent la corporéité angélique, en ôtent la quantité et discutent seulement pour savoir si les anges sont composés d'une forme et d'une matière métaphysiques. Presque tous répondent : oui, notamment saint Bonaventure, *In Sentent. lib. II, dist. III, part. I, art. I* et même le B. Albert le Grand, sauf une légère variation de terme : *fundamentum* au lieu de *materia*. Cf. *In Sentent. lib. II, dist. III, art. IV*. — Cette doctrine venait,

philosophorum reperitur esse contrarium (1) quia eas substantias *a materia separatas* nominant et absque omni materia esse probant ; cujus demonstratio potissima est ex virtute intelligendi quæ in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu, nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus ejus ; nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per virtutem substantiæ intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod, in qualibet substantia intelligente, sit omnimoda immunitas a materia, ita quod nec habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa materiæ, ut est de formis materialibus.

Nec potest dicere aliquis quod intelligibilitatem non impediatur materia quælibet, sed materia corporalis tantum (2). Si enim hoc esset ratione materiæ corporalis tantum quum materia non dicitur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporea, tunc deberet quod hoc haberet materia a forma corporali, scilicet impedire intelligibilitatem. Et hoc non potest esse, quia et ipsa forma corporalis actu intelligibilis

je crois, et de l'influence patristique et de ce que l'on ne distinguait pas avec précision entre le concept de puissance et le concept de matière, qui est une espèce de puissance. Saint Thomas innove là aussi, et purifie. Mais le pénétrant et pacifique théologien, au lieu d'attaquer les docteurs de l'École, s'en prend à un étranger hétérodoxe. Ailleurs, au reste, il s'est expliqué plus au long sur l'opinion d'Avicenne. Cf. *de Substantiis separatis, cap. VIII*.

L'Eglise, au IV^e Concile du Latran (1215) et au Concile du Vatican, a consacré la doctrine de la spiritualité des anges, sans toutefois la définir, parce que tel n'était pas l'objet du décret *Firmiter* ou de la constitution : *Dei Filius*. — Quant à l'opinion principalement franciscaine de la composition à la fois hylémorphique et inquantitative des anges, elle n'a pas même été touchée.

(1) Voilà un emploi remarquable de l'argument d'autorité. Insensiblement il se change en preuve rationnelle parce que

d'établir qu'il y a composition de matière et de forme dans les intelligences et les âmes ; l'auteur de cette doctrine est, dit-on, Avicbron, au livre de *La Fontaine de Vie*. Or elle est contraire aux dires des philosophes, car ils déclarent ces substances *séparées de la matière* et ils prouvent qu'elles sont tout à fait immatérielles. Ils tirent leur principale démonstration du pouvoir de comprendre qu'elles possèdent ; nous voyons en effet que, pour être intelligibles en acte, les formes doivent être séparées de la matière et de ses conditions : ce qui s'opère par la vertu d'une substance intelligente où elles sont reçues et dont elles subissent l'action. Il suit de là qu'une substance intelligente est nécessairement exempte de toute matérialité ; la matière n'entre pas en elle comme une de ses parties ; elle-même n'est pas une forme imprimée dans la matière, à la façon des formes matérielles.

Quelqu'un dira-t-il que l'intelligibilité n'est pas empêchée par n'importe quelle matière, mais seulement par la matière corporelle, voici la réponse : la matière ne devenant un corps que par la vertu de la forme corporelle, c'est donc la forme corporelle elle-même qui empêche l'intelligibilité. Or c'est impossible, puisque la forme corporelle est intelligible elle-même,

de la doctrine des philosophes l'auteur se porte aux choses elles-mêmes. Est-ce le procédé d'un esprit esclave, ou n'est-ce pas plutôt la démarche naturelle d'un esprit informé, respectueux et avisé ? — Cf. *Quæst. disput. De Animâ, art. XVI, édition Hedde*. On y saisit sur le fait le degré d'importance que saint Thomas accorde à l'argument d'autorité. — Qui veut savoir par le détail la liberté que prit la Scolastique à l'égard d'Aristote, qu'il lise *Salvatore Talamo : L'Aristotélisme de la Scolastique*.

(2) La matière corporelle, c'est la matière déterminée, spécifiée ; bien plus, à la considérer dans la réalité, elle est individualisée, car l'individuel seul existe, et elle se prolonge par une quantité qui naît d'elle, mais dont la forme fixe la structure interne et la configuration.

est, sicut et aliæ formæ, scilicet quæ a materia abstrahuntur.

Unde, in anima intellectiva et (in) intelligentia, nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur materia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formæ et esse. Unde, in commento nonæ propositionis libri *de Causis* (1), dicitur quod intelligentia est habens formam et esse; et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel essentia simplici. — Et quomodo hoc fit, planum est videre. Quæcumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causæ potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiæ et formæ quod forma dat esse materiæ; et ideo impossibile est esse aliquam materiam sine forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet, in eo quod forma, dependentiam ad materiam; sed, si inveniuntur aliquæ formæ quæ non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus

(1) Le *liber de Causis*, très célèbre dans l'École, est un abrégé des *Eléments de Théologie* (Στοιχείωσις θεολογική) de Proclus (410-485), chef de l'école néo-platonicienne d'Athènes, arrangeur adroit des idées de Plotin Cf. *Scriptorum græcorum bibliotheca, Didot, vol. XLIII*. Qui fit cet abrégé? Peut-être Gilbert de la Porrée, év. de Poitiers (1070-1154). Cf. BERTHAUD, *Gilb. de la P., chap. IV*. Beaucoup plus probablement un Arabe dont l'œuvre fut traduite en latin, à Tolède, vers la fin du XII^e siècle, par *Gérard de Crémone* ou par le *Juif Avendeth*, dit Johannes David ou Johannes Hispanus.

Albert le Grand commenta cet opuscule, saint Thomas également; et voici ce que ce dernier savait sur l'origine de l'œuvre: « In arabico invenitur hic liber, qui apud Latinos *De Causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum, et in græco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex prædicto libro excerptus, præsertim quia omnia quæ in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius conti-

tout comme les autres, dès qu'elle est abstraite de la matière.

Donc, dans l'âme intellectuelle et dans l'intelligence il n'y a nullement composition de matière et de forme; la matière n'y entre pas comme elle entre dans les substances corporelles; mais il y a composition de forme et d'existence. Voilà pourquoi, au commentaire de la neuvième proposition du *Livre des Causes*, on dit que l'intelligence a une forme et une existence; et, dans ce texte, forme signifie quiddité ou essence simple. — Comment cela se fait, il est aisé de le voir. Quand deux choses sont entre soi, de telle sorte que l'une est cause de l'autre, celle qui est cause peut exister sans l'autre, mais non inversement. Or, entre la matière et la forme, le rapport est tel que la forme communique l'existence à la matière; aussi est-ce impossible qu'une matière existe sans une forme, mais il n'est pas impossible qu'une forme existe sans une matière. La forme, en effet, n'implique pas de soi une dépendance à l'égard de la matière; s'il se rencontre des formes incapables d'exister seules, cette infériorité leur vient de leur trop grand éloignement du premier principe qui est l'acte premier et pur. Mais les formes, qui approchent le plus du premier principe, subsistent sans matière en vertu de leur nature, la forme en tant que telle n'ayant pas besoin de la matière, comme nous l'avons dit. Et précisément, les formes de ce genre, ce sont les intelligences; il n'est

mentur in illo. » Beaucoup d'autres scolastiques, moins avisés, attribuèrent le *De Causis* à Aristote. Nous voyons sur cet exemple avec quelle peine et quelle confusion l'héritage de la culture grecque se transmet au moyen âge occidental! nous y voyons aussi qu'il y a un grain de vérité dans la thèse de M. Picavet, selon que Plotin fut le maître des scolastiques.

Ce Commentaire qu'allègue ici saint Thomas est de l'auteur même de l'abrégé Cf. *Saint Thomas, Vivès, tome XXVI, p. 536-539*; ce qui n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la distinction entre l'essence et l'existence.

et purus (1). Unde illæ formæ, quæ sunt propinquissimæ primo principio, sunt formæ per se sine materia subsistentes; non enim forma secundum totum genus suum (2) materia indiget, ut dictum est; et hujusmodi formæ sunt intelligentiæ, et ideo non oportet ut essentiæ vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

In hoc ergo differt essentia substantiæ compositæ et substantiæ simplicis quod essentia substantiæ compositæ non tantum formam nec tantum materiam complectitur, sed formam et materiam complectitur; essentia vero substantiæ simplicis est (3) forma tantum. Et ex hoc causantur duæ aliæ differentiæ. — Et una est quod essentiæ substantiæ compositæ potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiæ designationem ut dictum est; et ideo non quomodolibet prædicatur essentia rei compositæ de ipsa re composita; non enim potest dici quod homo sit quidditas sua (4). Sed essentia rei simplicis, quæ est sua forma, non potest significari nisi ut totum, quum nihil sit ibi præter formam, quasi formam recipiens; et ideo, quocumque modo sumatur essentia substantiæ simplicis, de ea prædicatur; unde Avicenna dicit quod quidditas substantiæ simplicis est ipsumet simplex, quia non est aliquod recipiens ipsam. — Secunda differentia est, quia ex hoc eo quod essentiæ rerum compositarum recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed, cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo non oportet quod inveniatur plura individua unius speciei

(1) Ce premier principe, cet acte premier et non mélangé, c'est Dieu, suprême perfection, clef de voûte de l'univers. Comme le dit saint Thomas dans ce même chapitre, il est l'Existence elle-même, sous sa forme la plus parfaite et rien autre chose : ce qui se trouve identique à la définition de l'Exode, chap. III, v. 14 : « *Dixit Deus ad Moysen : EGO*

donc pas nécessaire que leurs essences ou leurs quiddités soient autre chose que des formes.

Voici donc en quoi diffèrent l'essence de la substance composée et l'essence de la substance simple ; celle-là ne comprend pas seulement une forme ou seulement une matière, mais les deux, celle-ci est uniquement une forme ; et de là naissent deux différences. — L'une, c'est que l'essence de la substance composée peut se prendre comme un tout ou comme une partie, ce qui tient à l'individualisation de la matière, comme nous l'avons dit ; et c'est pourquoi l'essence d'une chose composée ne s'attribue pas n'importe comment à la chose elle-même ; un homme, par exemple, n'est pas sa propre quiddité. L'essence d'une chose simple, au contraire, étant sa propre forme, est toujours prise comme un tout, puisque dans ce cas, en dehors de la forme, il n'y a aucun sujet qui la reçoive ; par suite, sous quelque aspect qu'elle se présente une essence de cette sorte, elle est attribuable à la substance simple. Avicenne pense, comme nous, que la quiddité d'une substance simple est l'être simple lui-même, puisqu'il n'y a aucun sujet qui la reçoive. — Voici la seconde différence ; par là même que les essences des choses composées sont reçues dans une matière quantifiée ou se multiplient par sa division, il arrive que plusieurs

SUM QUI SUM. Ait : Sic dices filiis Israel : QUI EST misit me ad vos. »

(2) Entendez : la forme, en tant que telle, n'enferme en soi aucune matière et n'exige de soi aucune union avec une matière ; par suite, sous le genre : forme, peuvent se trouver des formes sans matière et des formes qui, à cause de leur débilité, s'unissent à une matière.

(3) *Est*, ici, au lieu de *complectitur*, parce que entre l'essence d'une substance simple et la forme il y a identité.

(4) Toute la phrase suppose : 1° que le verbe *être* exprime une identité rigoureuse entre l'attribut et le sujet ; 2° que l'individuation, pour les substances composées, ajoute quelque chose à la quiddité ou essence.

in illis substantiis ; sed quoquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse (1).

Hujusmodi ergo substantiæ, quamvis sint formæ sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus puri, sed habent permixtionem potentiæ ; et hoc sic patet. Quidquid enim non est de intellectu essentiæ vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quæ sunt partes essentiæ intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto (2) ; possum enim intelligere quid est homo vel phænix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essen-

(1) Puisque l'individuation est due à la matière quantifiée et que saint Thomas refuse toute matière aux anges, il s'ensuit rigoureusement qu'une forme angélique n'est pas multipliable en individus distincts, et que chaque ange est unique en son espèce, Saint Thomas accepte la conséquence. — On serait mal venu, toutefois, d'en conclure que, selon lui, tout être immatériel est une forme universelle. Non, l'individuel seul existe. Chaque ange est un individu, mais unique en son type : telle est sa pensée constante contre les Platoniciens et les réalistes excessifs, d'un côté, et contre les partisans d'une certaine matérialité des anges de l'autre.

Sur cette conséquence comme sur le principe, d'où elle découle, saint Thomas a innové dans l'Ecole. A côté de lui, par exemple, son ami saint Bonaventure continue de soutenir la multiplicabilité des individus dans une même espèce angélique. Cf. *In Sentent, lib. II, dist. III, part. I, art. II, quest. I*. Saint Thomas tint bon, puisque nous retrouvons la doctrine du *De Ente et Essentia* qui date du début de son enseignement dans le *Quodlibetum secundum*, soutenu en 1270.

Les Averroïstes tirèrent argument de cette théorie, pour affirmer l'unité numérique de l'âme humaine, qu'ils assimilaient indument à une forme pleinement indépendante de la matière. Saint Thomas leur répondit dans le *De unitate intellectus contra Averroistas, circa finem*.

A un autre point de vue, saint Thomas estime que la cause intelligente du monde s'est proposé pour fin l'originalité, la

sont identiques quant à l'espèce et distinctes quant au nombre. L'essence des choses simples, au contraire, comme elle n'est pas reçue dans une matière, ne comporte point une telle multiplication ; et par là même ces substances ne se réalisent pas en plusieurs individus d'une même espèce, mais autant d'individus, autant d'espèces, comme Avicienne le dit expressément.

Les substances de cette sorte, quoique immatérielles, ne sont ni complètement simples, ni actes purs, mais impliquent un mélange de puissance ; et voici comment la chose apparaît manifeste. Tout ce qui n'entre pas dans le concept d'une quiddité, ne se joint à l'essence que par juxtaposition et par addition, car aucune essence n'est intelligible sans ses éléments constitutifs. Or n'importe quelle essence ou quiddité est concevable, sans qu'on y englobe la moindre idée de son existence. Je puis savoir ce qu'est l'homme ou le phénix et ignorer s'ils existent en fait. Donc l'existence est évidemment autre chose que l'essence ou la

diversité des créatures. La pluralité brute, qui n'aboutirait point à varier les manières d'être, ne l'intéresse pas. Par suite, selon le principe que Leibniz devait rendre fameux, elle ne peut créer des individus exactement semblables et indiscernables. Dans les espèces matérielles, elle multipliera les individus et parce que nul d'entre eux n'épuise le type spécifique et parce qu'ils diffèrent tous les uns des autres, mais dans les espèces purement spirituelles, elle ne les multipliera pas, car un seul suffit à égaler le type et aucune diversité des uns aux autres ne serait possible.

Cf. à ce propos, dans *l'Intellectualisme de saint Thomas de ROUSSELOT*, p. 132-135, quelques paragraphes qui ouvrent de longues perspectives

Remarquez aussi, sur cet exemple, la séduction qu'exerçait sur les hommes du moyen âge les arguments tirés des causes finales. A notre époque on préfère la recherche des causes efficientes ou plutôt, selon un langage modeste, « des conditions nécessaires et suffisantes ».

(2) *Esse suo facto*, c'est-à-dire, son existence réalisée, posée hors de ses causes.

tia vel quidditate, nisi forte (1) sit aliqua res cujus quidditas sit suum esse ; et hæc res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicujus, nisi per additionem alicujus differentiæ, sicut multiplicatur natura generis in speciebus ; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis ; vel per hoc quod unum est abstractum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato ex ipsa sua separatione (2). Si autem ponatur aliqua res, quæ sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiæ, quia jam non esset esse tantum sed esse et præter hoc forma aliqua ; et multo minus recipiet additionem materiæ, quia jam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quæ sit suum esse, non potest esse nisi una ; unde oportet quod, in qualibet alia re præter eam, sit aliud esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua ; unde in intelligentiis oportet quod sit esse præter formam ; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturæ suæ sicut risibile in homine (3), vel advenit ab aliquo principio extrinseco sicut lumen in aere ex influenza solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quid-

(1) *Nisi forte*. C'est une trace de ce doute méthodique et provisoire, utile aux bonnes démonstrations et dont le saint Docteur devait laisser l'exemple mémorable à chaque article de sa *Somme Théologique* : *videtur quod non...*

(2) C'est l'hypothèse platonicienne des Idées séparées et subsistantes. Saint Thomas la signale, mais ne juge pas nécessaire, dans la phrase suivante, de l'écarter formellement.

(3) C'est un exemple répété presque à chaque chapitre de l'*Isagoge* de Porphyre, et indéfiniment reproduit dans l'École, jusqu'à nos jours. Il y a d'autres exemples traditionnels, comme : *la brebis fuyant à l'aspect du loup, l'Ethiopien...*

quiddité, à moins que peut-être il n'y ait un être dont la quiddité et l'existence s'identifient. Un tel être ne peut être qu'unique et premier. Une chose, en effet, est multipliée parce qu'il s'y ajoute une différence, tel est le cas du genre qui se divise en espèces ; parce que la forme est reçue dans des matières différentes, tel est le cas de l'espèce qui se divise en individus ; enfin parce que la chose est ici abstraite et là concrétisée, tel serait le cas d'une couleur séparée, car par le fait même de sa séparation elle se distinguerait de la couleur unie à un sujet. Supposons donc une chose qui soit une pure existence en sorte que son existence constitue elle-même le sujet subsistant, elle ne souffrira l'addition d'aucune différence, puisqu'elle ne serait plus une pure existence, mais une existence et, en plus, une certaine forme. Elle souffrira encore bien moins l'addition d'une matière, puisqu'elle ne serait plus une existence subsistante mais un sujet matériel. Il reste donc qu'il ne peut y avoir qu'un seul être qui soit identique à sa propre existence. En conséquence, à part cette exception, en tout être autre chose est l'existence, autre chose la quiddité, la nature ou la forme. Les intelligences ont donc une existence en plus de leur forme ; et c'est pourquoi nous avons dit que l'intelligence est à la fois une forme et une existence.

Tout ce qui appartient à un être, lui vient des principes mêmes de sa nature, comme le pouvoir de rire chez l'homme, ou de quelque principe extrinsèque, comme la lumière dans l'air vient du soleil. Or il est impossible que dans un être l'existence vienne de la forme ou de la quiddité, j'entends comme de sa cause efficiente, vu qu'un être serait ainsi cause de soi-même et se produirait soi-même : ce qui ne se peut pas. Il faut donc que tout être, où il y a distinction entre l'existence et la nature, tienne d'un autre son existence.

Or ce qui tient son existence d'un autre, se ramène, comme à sa cause première, à ce qui existe de soi ; il y a donc nécessairement un certain être, qui donne

ditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile (1). Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio.

Et quia omne quod est per aliud reducit ad id quod est per se, sicut ad causam primam, ideo oportet quod sit aliqua res quæ sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quæ non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habeat a primo esse, quod est esse tantum; et hoc est prima causa quæ Deus est.

Omne autem, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius (2); et hoc, quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas quæ est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi æquivoce (3); unde etiam pati, recipere, subjectum esse et omnia hujusmodi quæ videntur rebus

(1) Rapide et élégante réduction du principe de causalité au principe de contradiction. Une chose ne peut se produire elle-même, car, par hypothèse, elle serait et agirait avant d'être. Cf. *Sum. Theol., pars I, q. II, art. III*, à propos de la seconde preuve de l'existence de Dieu : « Nec invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso... »

(2) *Illius*, comme l'indique ce qui suit, se réfère au mot : *aliquid* et non pas aux mots : *ab alio*.

Remarque plus importante : saint Thomas, modéré et avide de la vérité totale, après avoir exclu l'opinion qu'il juge fausse, en retient cependant quelque chose. S'il n'y a pas composition de matière et de forme dans les substances simples, il y a composition de puissance et d'acte; et la puissance ressemble à la matière. Par là, la distance entre les deux positions adverses est réduite au minimum. Cf. *De Substantiis Separatis, cap. VII-VIII*. Cf. Introduction, p 9-10.

l'existence à tous les autres, par là même qu'il est, sans rien de plus, sa propre existence. Autrement on irait à l'infini dans la série des causes, puisque tout être, qui n'est pas existence pure, tient son existence d'un autre, comme nous l'avons dit. Donc, sans un doute possible, l'intelligence est à la fois une forme et une existence, et son existence lui vient du Premier Existant, qui est l'existence pure. C'est là la première cause, laquelle est Dieu.

Poursuivons. Tout être qui reçoit est en puissance par rapport à ce qu'il reçoit ; et ce qu'il reçoit l'actualise. Il s'ensuit que la forme elle-même ou la quiddité qu'est l'intelligence se comporte comme une puissance par rapport à l'existence qu'elle reçoit de Dieu et cette existence, elle, est assimilable à un acte. Ainsi se trouvent l'acte et la puissance dans les intelligences, mais non pas, cependant, la matière et la forme, si ce n'est par équivoque. De même encore, selon la remarque du Commentateur au *III^e livre de l'Ame*, c'est grâce à une équivoque, que les mots : pâtir, recevoir, faire fonction de sujet, et les autres qui, semble-t-il, conviennent aux choses à raison de la matière, s'appliquent à la fois aux substances intellectuelles et aux substances corporelles.

De plus, comme nous l'avons dit, la quiddité de l'intelligence est identique à l'intelligence elle-même ; dans le cas, la quiddité ou l'essence est la chose ; et l'existence reçue de Dieu est ce par quoi la chose subsiste dans la réalité. Aussi quelques-uns disent que ces sortes de substances se composent de ce par quoi il y a existence et de ce qui existe, ou de ce par quoi

(3) *Nisi æquivoce*. Il ne s'agit pas ici d'une pure équivoque, c'est-à-dire d'une communauté de nom couvrant une diversité totale des choses. *Ubi est pura æquivocatio nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis*. Cf. *Contr. Gent., lib. 1, cap. XXXIII*. Il y a rapport et analogie entre la puissance et la matière. Cf. sur l'analogie intermédiaire entre l'équivoque et l'univocité l'instructif *art. V de la quest. XIII, pars I, S. Th.*

ratione materiæ convenire, æquivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut Commentator dicit *in III de Anima*.

Et quia, ut dictum est, intelligentiæ quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia ejus est ipsum quod est ipsa ; et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura ; et propter hoc a quibusdam hujusmodi substantiæ dicuntur componi ex quo est et quod est, vel ex quo est et essentia, ut Boetius dicit *in I Prædicam.* (1).

Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum ; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit *in III de Anima* quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata (2), non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. — Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiæ et actus, ita quod intelligentia superior, quæ plus propinqua est primo (3), habet plus de actu et minus de potentia et sic de aliis ; et hoc completur in anima humana, quæ tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis. Unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quæ tenet ultimum gradum in esse sensibili ad formas sensibiles, ut Commentator *in III de Anima* dicit ; et ideo Philosophus comparat eum tabulæ rasæ,

(1) On ne lit point ce texte dans le *Commentaire* de Boèce sur le premier prédicament, mais on trouve un texte analogue, dans son *De Hebdomadibus*, très bref opuscule qui porte encore cet autre titre : *Quomodo substantiæ bonæ sint?* Cf. MIGNÉ, *P. L.*, t. LXIV, col. 1311-1314. On y chercherait, du reste, en vain la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les individus concrets, telle que saint Thomas l'a conçue et telle qu'il l'expose dans ce *De Ente et Essentia*. Cf. le *Commentaire* de saint Thomas lui-même sur le *De Hebdomadibus*, VIVÈS, t. XXVIII, p. 471.

On a faussement attribué à saint Thomas un fragment d'opuscule, d'ailleurs mal venu et ténébreux, portant ce titre : *De quo est et quod est*. Cf. VIVÈS, t. XXVIII, p. 609.

il y a existence et de l'essence, selon ce que dit Boèce dans son *Commentaire des Prédicaments*, livre I^{er}.

Et, puisque dans les intelligences il y a puissance et acte, leur multiplication ne rencontre pas de difficultés ; mais elle serait impossible, s'il ne se trouvait dans ces êtres aucune puissance. C'est pourquoi, selon le Commentateur *au III^e livre de l'Âme*, si la nature de l'intellect possible nous était inconnue, nous ne pourrions pas savoir que les substances séparées sont susceptibles d'être multipliées. — Elles se distinguent donc entre elles selon leur degré d'acte et de puissance ; ainsi une intelligence supérieure, qui approche davantage du premier principe, a plus d'acte et moins de puissance ; les autres à l'avenant ; et la série se complète par l'âme humaine qui occupe le dernier rang parmi les substances intellectuelles. Son intellect possible se trouve, par rapport aux formes intelligibles, dans la même situation que la matière première par rapport aux formes sensibles, car elle tient le dernier rang dans l'existence sensible, selon le Commentateur *au III^e livre de l'Âme*. Aussi le philosophe le compare-t-il à une table rase où il n'y a rien d'écrit. En conséquence, l'âme humaine, qui de toutes les substances intelligentes est la plus potentielle, touche de si près la matière qu'elle s'empare d'une chose matérielle et la fait participer à sa propre existence ; de l'âme et du corps, en effet, résulte une seule existence dans un seul composé, bien que cette existence, en tant

(2) Nous concevons, en effet, les Anges par analogie avec nos plus hautes facultés ; et, si nous ne constatons pas de la potentialité dans notre propre intelligence, à plus forte raison serions-nous hors d'état d'affirmer qu'il en existe dans les Intelligences séparées.

(3) *Primo*, sous-entendu : *actui*. Il s'agit de Dieu, qui se tient, par sa nature même, au sommet de toutes les choses possibles ou existantes, comme la matière, par son imperfection même, se tient au dernier rang des choses existantes que nous connaissons.

in qua nihil est depictum (1). Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animæ, non sit dependens a corpore (2).

Et ideo post istam formam quæ est anima, inveniuntur aliæ formæ plus de potentia habentes et magis propinquæ materiæ, intantum quod esse eorum sine materia non est (3). In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quæ sunt propinquissimæ materiæ; unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliorum quibus materia ad formam disponitur (4).

(1) Cf. le texte même d'Aristote, *De Anima*, l. I. c. VI, II, *Didot*, tom. III, p. 468 — et le commentaire de saint Thomas, *Vivès*, t. XXIV, p. 164.

Peu de comparaisons eurent une aussi longue et aussi universelle fortune; car, depuis Aristote, il n'est peut-être apparu aucun philosophe important, qui ne l'ait citée, pour l'admirer ou la combattre.

Quel en est le sens exact? Aristote ne parle pas ici de l'intellect agent, « qui potens est omnia facere intelligibilia », mais de l'intellect patient ou possible, c'est-à-dire de l'intelligence proprement dite, « qui potens est omnia fieri ». Ce qu'il entend exclure, ce sont les opinions des anciens physiologues, suivant lesquels l'âme pouvait tout connaître, parce qu'elle était composée de tous les éléments, — et la théorie platonicienne de la réminiscence, qui était une autre forme de l'innéité. Prise en elle-même, la formule exprime la seule réceptivité de l'intelligence et pourrait s'interpréter dans un sens trop empiriste. Mais ce serait trahir les péripatéticiens et les scolastiques, qui ont, avec la plus parfaite précision, distingué les idées des images, tout en expliquant par quelle voie celles-là proviennent de celles-ci.

(2) Suivant les images usuelles, c'est le corps qui contient l'âme, mais, en réalité, selon une forte et juste expression, c'est l'âme qui tient ensemble les diverses parties du corps :

qu'elle appartient à l'âme, ne dépende pas du corps. Enfin, après cette forme qui est l'âme humaine, on en trouve d'autres plus potentielles encore et plus proches de la matière, au point qu'elles n'existent pas sans celle-ci. Elles s'échelonnent également, suivant une gradation, jusqu'aux premières formes des éléments qui sont le plus proches de la matière. Aussi ces dernières n'agissent-elles que d'après les exigences des qualités actives et passives et des autres choses qui préparent la matière à recevoir une forme.

anima continet corpus. Cf. *Summa contra Gent. Lib. IV, cap. LXXXVII*. Tout l'être, toute la détermination, toute la perfection de l'homme vient immédiatement de son âme. Elle est le principe de la vie végétative, qui est une création continue de l'organisme.

Avant saint Thomas, autour de lui, et après lui, on soutint dans l'École la pluralité des formes dans un même individu. Or la manière dont s'exprime ici saint Thomas implique logiquement l'unité. Il y penchait donc déjà, malgré les quelques hésitations que nous avons signalées plus haut et que l'on retrouve dans son *Commentaire des Sentences*. Cf. *In l. I, d. VIII, q. 5, a. 2 — In l. II, d. III, q. 1, a. 1*.

Les cartésiens, sinon Descartes lui-même, reprirent, sous une forme nouvelle, l'antique tradition platonicienne et se représentèrent l'homme comme une résultante de deux êtres accidentellement unis. Cf. par exemple Fénelon : *Lettres sur quelques sujets de métaphysique et de religion, lettre I, chap. II*. Je cite Fénelon parce qu'aucun cartésien célèbre, à ma connaissance, ne fut aussi catégorique que lui sur ce point.

(3) Leibnitz disait : il y a de la pensée partout ; il excédait. Mais il est vrai qu'il n'y a nulle part de la matière pure. Partout, travaillant et organisant, se cachent des formes, qui ne pensent point toutes, mais qui toutes appartiennent à une hiérarchie où, à un certain degré d'élévation, fleurit la pensée. Si les formes inférieures ne sont pas de l'esprit, elles lui sont analogues ; et l'armature du monde matériel lui-même n'est pas de la matière. Il y a, si je puis dire, du formel partout.

(4) Ce texte suppose, pour être compris, la connaissance des doctrines médiévales sur les *Eléments*. Dans l'ensemble de la scolastique, la théorie des *Eléments* est un carrefour, où se

Commentaire

Le moyen âge s'occupa beaucoup des êtres invisibles, comme il convenait à une époque très religieuse, très métaphysicienne, et j'ajoute, soucieuse de la continuité intellectuelle. Cette préoccupation, en effet, lui était imposée par toute l'antiquité, chrétienne et païenne, par Aristote qu'influencèrent sans doute les religions grecques et peut-être même les asiatiques, par les Néo-Platoniciens, les Arabes, et d'un autre côté, par l'Écriture et les Pères.

rejoignent l'astronomie, la chimie, la physique et la métaphysique, sans parler des sciences mystérieuses comme l'alchimie ou l'astrologie.

Selon l'opinion alors commune, les Eléments sont les corps indécomposables qui, par leurs diverses combinaisons, engendrent tous les autres corps. On saisit la ressemblance avec ce que nos chimistes de maintenant nomment les *corps simples*.

Il y a quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre. Chacun se compose, en lui-même, d'une matière et d'une forme qui constituent son essence et d'où découlent ses propriétés.

Le feu, absolument léger, a pour lieu naturel la région la plus élevée, pour mouvement l'ascension rectiligne, et pour qualité primaire la chaleur. — La terre, absolument lourde, occupe la région opposée, se meut de haut en bas et possède pour qualité première la sécheresse. — Entre ces deux éléments extrêmes s'intercalent l'air et l'eau ; l'air avoisine le feu et sa qualité première est la fluidité ; l'eau circule à la surface de la terre et sa qualité première est le froid.

Ce sont là les Eléments du monde sublunaire, changeant, corruptible, toujours nouveau et privé d'un équilibre définitif. Au-dessus se meuvent circulairement des substances plus parfaites, incorruptibles, dont les influences pénétrantes et mystérieuses dirigent les combinaisons terrestres. Elles constituent une sorte de cinquième élément, *quinta essentia*. Mus par elles, les Eléments s'altèrent les uns les autres dans leurs qualités et finalement se transforment par leur fusion, selon des mesures diverses, dans les mixtes ou composés.

Par conséquent :

Les formes, très voisines de la matière, dont parle ici

philosophique.

Ce chapitre roule précisément sur les Anges, que saint Thomas nomme plus philosophiquement les Intelligences. Le saint Docteur revint sur ce sujet, notamment dans le *De Substantiis separatis*, le *De Spiritualibus creaturis* et la *Première Partie de la Somme théologique*. Il en parle à la fois en théologien et en philosophe, mais, la Somme exceptée, surtout en philosophe et en homme préoccupé des traditions profanes. Ce qui s'explique et par ses habitudes personnelles, et par la nature des questions alors agitées.

saint Thomas, ce sont les formes substantielles des Eléments des corps dits simples.

La forme qui est l'avant-dernier mot du texte désigne la forme des corps mixtes ou composés. *Les qualités actives*, c'est le chaud et le froid. — *Les qualités passives*, le sec et le fluide. Les mots : *aliorum* désignent, je pense, l'action réciproque des qualités les unes sur les autres, et l'action directrice des astres.

Saint Thomas a-t-il cru à cette science compliquée et cependant enfantine ? Il semble bien que oui. A deux reprises, il a signalé que le système astronomique d'alors n'était peut-être qu'une hypothèse. « Forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur » Cf. *In lib. II de Cælo et Mundo, lect. XVII*, — et *Sum. Th., p. I, qu. 32, art. I, ad 2*. On ne cite pas de textes analogues sur les éléments. Mais peut-être saint Thomas n'accepta-t-il que sous bénéfice d'inventaire toutes les sciences de son temps. Tel est l'avis du P. Bernard Allo, professeur à Fribourg, p. 28 de son opuscule : *La Paix dans la Vérité, étude sur la Personnalité de saint Thomas d'Aquin*.

Venue du fond de l'antiquité grecque et peut-être même du fond de l'antiquité égyptienne, la théorie des quatre éléments, correspondant aux quatre humeurs, aux quatre saisons et aux quatre âges de la vie, a régné sur tous les esprits, des plus cultivés aux plus incultes, pendant des milliers d'années. Le limousin Antoine Goudin la reproduit encore à la fin du xvii^e siècle ; ainsi fait Billuart au xviii^e. Cf. *De opere sex dierum, Dissert. II, art. 11*. Je trouve la doctrine du feu élémentaire dans une

*
* *

Ici l'existence des Anges n'est pas mise en doute. Le saint Docteur recherche seulement quelle est leur nature, et ce, abstraction faite des témoignages sacrés.

1^o Comment pouvons-nous concevoir les Anges ? Par comparaison avec nos meilleures facultés, intrinsèquement indépendantes de la matière. Saint Tho-

thèse soutenue à Poitiers en 1776. Enfin, l'espagnol Puigserver enseigne tout entière la théorie des quatre éléments, à Valence, en 1820. Cf. *Philosophia S. Th. Aquinatis, auribus hujus temporis accommodata, Valence, 1820, tome III, livre VIII, De quatuor elementis.*

Mais, malgré ces fidélités désespérées, elle s'effritait lambeaux par lambeaux depuis la Renaissance, et les analyses de Lavoisier l'ont reléguée à jamais dans le monde des chimères. Aujourd'hui elle est tombée dans un tel décri qu'on en trouve difficilement des exposés, même historiques. Cf. cependant, *Morin, Dictionnaire de théologie et philosophie scolastiques, publié par Migne, tome I, art. Eléments* ; et surtout la très instructive étude de *M. Laminne : Les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau, la terre, histoire d'une hypothèse, Bruxelles, 1904.* Les textes de saint Thomas, relatifs à ce sujet, ont été réunis par Cosme Alamanni, S. J., dans sa *Summa Philosophiæ.* Cf. *édition Ehrle, chez Lethielleux, tome II, section III.*

Notons enfin que cette fragile enveloppe scientifique nous paraît, à nous scolastiques actuels, aisément séparable de la solide métaphysique de l'École. On ne le vit point au xvi^e siècle, ni même toujours au xvii^e, soit chez nous, soit chez nos adversaires. Ce fut l'une des premières, des principales et des plus lamentables causes de l'hostilité des savants modernes contre toute la scolastique, même en ce qu'elle a d'excellent et d'éternel. Voilà une preuve, entre dix autres, qu'il est utile, quand on aime la vérité pure, de reviser avec soin les idées parfois très hétérogènes qui, à chaque époque, s'agglutinent ensemble et font bloc dans les esprits.

Comme saint Thomas avait pris hardiment tout ce qu'ils avaient de bon au païen Aristote et aux Arabes, il fallait au xvi^e siècle, que l'École s'assimilât les sciences. — C'était périlleux ! — Peut-être, mais vivre c'est risquer ; à ne pas risquer il y a encore un plus grand péril, puisqu'on en meurt.

mas, sans le dire en termes exprès, l'indique par là même qu'il les appelle des Intelligences, qu'il prouve leur immatérialité par le mode de connaissance de l'âme humaine, et que, selon lui, si nous ignorions la nature de notre propre esprit, nous ignorerions la nature angélique.

2° Y a-t-il en eux une matière ? Non, et saint Thomas s'oppose par cette réponse à la presque totalité de ses prédécesseurs et de ses contemporains.

Voici, je crois, le fond de ses raisonnements. Il est possible que les Anges soient exempts de toute matière, car les formes, élément principal dans les êtres même sensibles, se distinguent de la matière et lui sont supérieures. On peut donc, non seulement sans absurdité, mais par une hypothèse qui est le prolongement normal de ce que nous apprend une induction certaine, supposer des formes pures, n'ayant en soi aucun élément matériel et n'adhérant à aucun.

En réalité, il en est ainsi ; les Anges appartiennent, en effet, à la même famille que l'âme humaine, en tant qu'elle est intellectuelle, tout en lui étant supérieurs. Or l'âme humaine, pour se rendre les objets intelligibles, les immatériatise ; elle est donc elle-même immatérielle, et, à plus forte raison, telles doivent être les formes plus élevées.

3° Dans l'ordre sensible, les substances d'une même espèce se multiplient grâce à la matière accrue de la quantité : ainsi il y a plusieurs hommes, plusieurs uilleuls, plusieurs minéraux de la même nature. Là où ni la quantité ni la matière ne se rencontrent, un seul principe de diversité reste possible : c'est l'espèce elle-même. Il peut donc y avoir des espèces distinctes,

La vie intellectuelle, comme la vie physiologique, trie, rejette, s'assimile. Elle ne se conserve et à plus forte raison ne progresse qu'à cette condition. Un peu plus d'esprit critique, du bon, de celui qu'on exerce sur soi autant que sur les autres, eût sauvé l'Ecole de son long désastre.

mais non des individus distincts dans une même espèce.

Mais qu'est-ce qui rend possible la multiplicité des espèces? C'est leur plus ou moins de perfection. Depuis la matière elle-même, qui est le degré infime de l'être, celui qui se trouve immédiatement au-dessus du rien, jusqu'à la perfection absolue, l'acte pur, Dieu, s'échelonne une série de formes de plus en plus éloignées du premier terme et de plus en plus proches du second; à chaque échelon apparaît une espèce nouvelle et diverse.

Celles que nous connaissons se divisent en trois grandes classes :

Des formes inintelligentes, toujours rivées à une matière. — Des formes intelligentes, naturellement organisatrices d'une matière dont elles ne dépendent pas absolument, du reste, pour leurs opérations les plus excellentes ni pour leur existence : ce sont les âmes humaines. — Puis, des formes intelligentes complètement immatérielles, parmi lesquelles règne une hiérarchie plus nombreuse, plus diversifiée et d'ailleurs incomparablement plus splendide que parmi les humbles formes minérales, végétales et animales.

4^o Les formes pures, quoique très supérieures aux êtres corporels, s'en rapprochent par ce qu'il y a de plus fondamental chez elles. Tous les êtres, en effet, hormis un seul, se composent d'une essence et d'une existence : essence qui est une puissance, existence qui est un acte; et la simplicité de l'essence n'exempte pas de cette infirmité capitale.

Voici la preuve qu'en allègue ici saint Thomas :

Chaque fois que deux concepts sont distincts, au point que l'un n'entre pas comme élément dans l'autre, ils correspondent à deux réalités, peut-être inséparables, mais objectivement distinctes. Or, n'importe quelle essence, Dieu excepté, se conçoit sans l'existence correspondante. Donc...

La majeure implique une robuste et saine confiance dans la raison; ce qui est une des caractéristiques de

l'École et très spécialement du thomisme. Saint Thomas l'établit d'un mot : on ne peut concevoir une essence sans les éléments qui la constituent ; par suite, ce qui n'entre pas dans le concept d'une essence ou ce sans quoi une essence est connue, s'il s'y joint, c'est en s'y ajoutant : *facit compositionem*.

Ici nous touchons du doigt la contingence radicale des créatures ; l'existence leur est conférée du dehors ; elle ne jaillit pas de leurs entrailles. — Celui qui fait ce don, c'est Dieu qui, par un contraste infini avec ses créatures, est l'Être même. En lui seul essence et existence ne font qu'un ; lui seul existe essentiellement. Il est, il est, il est : voilà le mot unique, juste et divin qui le rabaisse le moins.

Saint Thomas nous esquisse, à ce propos, une belle preuve de l'existence nécessaire de Dieu. Tout être contingent dérive d'un être absolu ; car une existence contingente, c'est une existence reçue. Si elle est reçue d'un être qui lui-même reçoit, nous voilà au rouet. Nous pousserons aussi loin que nous voudrons la série des êtres qui reçoivent, sans tenir un commencement d'explication. Tant que nous n'avons qu'eux, l'existence, logiquement, ne peut être. Elle est, cependant, elle a donc une source ; et c'est le premier subsistant, qui ne reçoit pas et qui donne. Dieu est par soi-même ; ce suprême privilège le maintient, sans comparaison possible, au-dessus de toutes les créatures qui n'existent que par bienveillance et largesse. Par là, quelles que soient leurs inégalités, des plus hautes aux moindres, en face du Dieu infini, elles sont toutes égales.

5° L'identité de l'existence et de l'essence, en Dieu, fait aussi que Dieu est nécessairement unique. En effet, qu'est-ce qui multiplie numériquement une essence ? C'est l'accession d'une matière quantitative, ou d'une différence, suivant qu'il s'agit d'une essence spécifique ou générique. Hors de là, aucune multiplicité n'est concevable.

Or de matière il ne saurait être question, Dieu est la plus pure des formes pures, la plus simple essence

des essences simples ; — de différence, pas davantage, car une différence impliquerait une diversité intérieure en Dieu, alors qu'il n'y a en lui que l'existence uniforme. Il est donc inévitablement unique, et sa perfection même l'exige.

Voilà une démonstration profonde, solide, originale, à laquelle, il est vrai, ne seront accessibles que les esprits déjà versés dans la métaphysique scolastique. Mais quelle est donc, en quelque science que ce soit, la vérité importante et non superficielle qui n'impose à l'esprit une préparation laborieuse ?

*
* *

D'un progrès insensible, saint Thomas s'est élevé jusqu'à l'une des thèses les plus célèbres du thomisme, et le plus digne de l'être, s'il n'en est pas de plus lumineuse, de plus rayonnante, de plus féconde, de plus simple et de plus grandiosement synthétique : la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans toute créature. D'origine mal démêlée encore mais probablement néo-platonicienne, transmise jusqu'aux latins du XIII^e siècle par la double voie des Arabes et de plusieurs Pères, cette doctrine capitale n'a été approfondie pour la première fois et mise à sa vraie place, qui est le centre même de la métaphysique, que par saint Thomas d'Aquin. Il y est revenu très souvent, par exemple *Summ. contra Gent., lib. II, cap. LII, LIII, LIV*.

Dès les années qui suivirent la mort de saint Thomas des discussions s'élevèrent à Paris sur cette distinction réelle entre l'essence et l'existence. Gilles de Rome la défend, mais Henri de Gand, Richard de Médiavilla, Godefroy de Fontaines l'attaquent. Celui qui, peut-être, poussa l'offensive avec plus de méthode, fut le dominicain Thierry de Fribourg, professeur de théologie à Paris de 1285 à 1289, dans son opuscule *De Esse et Essentia*. (Cf. le texte, publié pour la première fois, par le D^r Krebs, dans la *Revue Néo-scholastique*, novembre 1912).

A son avis, *Esse idem est quod essentia rei* ; il le

redit sans cesse et va jusqu'à cette formule : *Essentia re et ratione non differt ab esse*, p. 530. Pour soutenir sa thèse, Thierry n'aligne pas moins de douze arguments, dont six sont rationnels et les autres tirés de l'autorité du *Liber de Causis*, de saint Augustin, de Boèce, d'Aristote. Il réfute ensuite les partisans de la distinction réelle, et notamment saint Thomas, dont il cite un texte emprunté à ce chapitre 5 du *De Ente et Essentia*.

Voici le fond, en partie exprimé, en partie latent, de son abondante argumentation. 1° Il suppose que, d'après la thèse de la distinction réelle, l'existence est un accident : ce qui est impossible ; 2° à la possibilité de concevoir une essence sans l'existence réelle, ce qui est la base même de la thèse thomiste, il réplique en distinguant entre concevoir et affirmer. On ne peut concevoir une essence sans l'existence, puisque les deux sont identiques ; mais on peut concevoir une essence, sans affirmer qu'elle existe, parce que l'on n'analyse pas le concept ou parce que l'on songe à l'essence en tant que simplement possible.

Plus tard les Scotistes et les Suaréziens, séparés du reste entre eux, prirent parti, à la suite de leurs chefs, pour une distinction logique plus ou moins fondée dans la réalité, mais restant toujours en deçà d'une distinction complètement réelle.

Leurs héritiers actuels se montrent fort animés : je pense au P. Piccirelli, S. J., professeur à Naples, qui a écrit une *Disquisitio* sur ce sujet ; au P. Chossat, S. J., auteur de l'article : *La Nature de Dieu d'après les Scolastiques* (Dictionn. de théologie catholique, fascicule xxix) ; et au P. Déodat Marie qui a prononcé ce verdict : « Nous appelons cela, nous, l'erreur fondamentale du thomisme. » Cf. *Quatorze méprises fondamentales, dans la Bonne Parole, 1909, 1910.*

Mais la vérité thomiste s'est suscitée d'excellents défenseurs. J'en indique quelques-uns :

Une longue étude de M. Rémi Hourcade dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier, février,

mars 1908 : *Essence et existence à propos d'un livre récent.*

Le R. P. del Prado, O. P. : De veritate fundamentali philosophiæ christianæ, Fribourg. Même thèse, moins étendue et en français : *La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne, Toulouse.*

Le R. P. Mandonnet, O. P. : Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence, Revue Thomiste, nov.-déc. 1910. (Indications sur les origines néo-platoniciennes de la théorie. Ce R. Père ne croit pas, comme Cajetan l'a cru, *Comment. in Post. Analyt., cap. VI*, qu'Aristote ait expressément pensé à cette distinction). — Voici quelques autres défenseurs de la distinction réelle :

Domet de Vorges : La Constitution de l'être, chap. V, 81. Selon lui, l'origine de cette idée se trouve dans les premiers Pères de l'Eglise, Clément d'Alexandrie, Origène, et surtout saint Hilaire de

CAPUT SEXTUM

Qualiter sit essentia in diversis ?

His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis.

Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis.

Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse ; et ideo inveniuntur aliqui philosophi (1) dicentes quod Deus non habet essentiam, quia essentia ejus non est aliud quam esse ejus.

Et ex hoc sequitur quod Ipse non sit in genere,

(1) Quels sont ces philosophes ? Cajetan dit simplement : « Quia ipsum existere est essentia Dei, ideo a quibusdam, *Platonicis* scilicet, dicitur quod Deus non habet essentiam quasi pura existentia sit. » Peut-être y avait-il là plus qu'une singularité de mots, à savoir un demi-agnosticisme subtil, qui refusait à Dieu tout autre attribut que l'être. Les modernes vont à

Poitiers. — *Du même auteur : Abrégé de Métaphysique, tome II, chap. XXIV.* — *Mgr Mercier : Ontologie, p. 108-136.* — *Guido Mattiusi : Distinzione tra l'Essenza et l'Essere.*

*
* *

On voit l'importance des questions agitées dans ce chapitre de haute métaphysique. Il est profond, très riche, véritablement médullaire. A le lire d'une lecture méditée, l'esprit éprouve le charme très rare de s'élever jusqu'aux plus hautes régions, sans se perdre dans les brumes. Puis, l'intensité de la vie intellectuelle de l'auteur a infusé à ces pages austères une secrète chaleur ; sous leurs formules quasi algébriques, « frémit le germe du sublime », comme disait le P. Gratry. A mesure qu'on avance dans la lecture, on s'émeut, on s'élève, on plane. C'est la plus pure joie métaphysique.

CHAPITRE SIXIÈME

Ce qu'est l'essence dans les différents êtres.

D'après ce qui précède, on voit avec évidence comment l'essence se réalise dans les différents cas.

On la trouve, en effet, réalisée de trois façons dans les substances.

Il y a d'abord Dieu, en qui l'essence est identique à l'existence elle-même ; aussi, selon quelques philosophes, Dieu n'a point d'essence, puisque son essence n'est pas autre chose que son existence.

l'agnosticisme par une défiance excessive des forces de la raison ; au moyen âge, on y penchait, à l'occasion, par un profond sentiment de la transcendance divine. Puis on admirait, on commentait le pseudo-Denys, si séduisant, si dangereux, enclin comme un moderne à adorer le mystère de la nature divine plutôt qu'à l'éclairer. Il convient, en particulier, de ne pas entendre trop à la lettre certains textes des *Noms divins* et de la *Théologie mystique*.

quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem præter esse suum, cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturæ in illis quorum est genus vel species ; sed esse est in diversis diversimode (1).

Nec oportet, si dicimus, quod Deus est esse tantum ut in errorem eorum incidamus qui Deum dixerunt esse (2) illud esse universale, quo quælibet res formaliter (3) est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit ; unde per ipsam suam puritatem (4) est esse distinctum ab omni esse ; propter quod, in Commento nonæ propositionis *Libri de Causis*, dicitur quod individuatio primæ causæ, quæ est esse tantum, est per puram bonitatem (5) ejus. Esse autem commune, sicut in

(1) Les dernières lignes du texte embarrassent tout d'abord. Je les ai interprétées d'après Cajetan qui signale leur étonnante subtilité : *mira subtilitate*. — Mais, que valent-elles ? L'existence n'est-elle pas un élément uniforme, diversifié et non diversifiant ? Sans doute ; toutefois, un genre, identique comme tel dans toutes les espèces, a cependant une réalisation distincte dans chacune ; de même, une espèce, identique comme telle dans tous les individus, a cependant une existence séparée en chacun d'eux ; et toutes les différences n'ont d'autre raison d'être que d'aboutir à cette existence distincte qui est leur achèvement.

Sur la transcendance divine elle-même par rapport à n'importe quel genre, cf. des textes moins concis : *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. XXV. — *Summa Theologica*, P. I, quæst. III, art. V. — Cf. S. BONAVENTURE, *In Sentent. lib. I, Dist. VIII, Part. II, art. I, quæst. IV*.

(2) Voici deux *esse* ; l'un est un verbe, et l'autre un nom signifiant existence. Dans les discussions pour ou contre l'Ontologisme moderne, on ne parlait pas de l'existence universelle, mais de l'être. C'est ce qui nous a engagé à traduire *esse universale* par l'être universel.

(3) *Formaliter*. L'existence, de soi, fait exister, comme une forme, de soi, fait qu'une chose est ce qu'elle est ; voilà une première analogie et il y en a une autre. La forme détermine, précise, et comme il n'existe rien que de singulier, en détermi-

Il suit de là que Dieu n'entre dans aucun genre, parce que tout ce qui entre dans un genre a nécessairement une quiddité distincte de l'existence. En effet, à l'intérieur d'un même genre ou d'une même espèce, la quiddité ou la nature est identique chez tous les sujets ; et c'est l'existence qui, pour chacun, se diversifie.

Si nous disons que Dieu est pure existence, nous ne tombons point, par là même, dans l'erreur qui identifie l'être divin avec l'être universel, par lequel toute chose existe. Cet être, en effet, qui est Dieu, est de telle sorte qu'il ne souffre aucun enrichissement ; aussi sa propre pureté le sépare-t-elle de tout autre être ; et c'est pourquoi, dans le *Commentaire de la neuvième proposition du Livre des Causes*, il est dit que la première cause, étant l'existence tout court, est individualisée par son absolue perfection. L'existence universelle, au contraire, de même qu'elle n'enferme dans sa quiddité aucune addition, n'en exclut aucune ;

nant elle achemine vers l'existence. L'existence est la perfection dernière qui suppose et complète les autres ; par là, elle est assimilable à une forme.

(4) Une eau pure est une eau non mélangée ; la pureté, ici, signifie l'incomposition, la simplicité.

(5) *Puram bonitatem* : Comme on le constate à la lecture du texte allégué et du commentaire de saint Thomas, *Vivès*, t. XXVII, p. 536-539, ces deux mots désignent ici une perfection complète, une excellence absolue, méritant le nom de bonté parce qu'elle attire l'amour (*Bonum est quod omnia appetunt*) — et aussi un principe de perfection pour d'autres êtres, une bonté qui se communique (*Bonum est diffusivum sui*) sans ébrécher le moins du monde sa propre individualité, car elle se donne en créant. Et, par le fait, si chaque nature angélique, parce qu'elle n'est reçue en aucune matière, ne peut être multipliée et reste unique, à plus forte raison en ira-t-il ainsi de la Divinité qui ne souffre même pas, comme les autres substances immatérielles, une composition de l'essence et de l'existence. Personne n'a jamais rien trouvé de plus profond contre le polythéisme et le panthéisme.

intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam præcisionem additionis ; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquæ perfectiones vel nobilitates ; imo habet omnes perfectiones quæ sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator, *in V Metaphys.*, dicunt (1). Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent ; et hoc est quia omnes illæ perfectiones conveniunt sibi secundum (2) suum esse simplex ; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus, in ipso esse suo, omnes perfectiones habet.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia (3) ; unde esse earum non est absolutum (4) sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturæ recipientis ; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur, *in Libro de Causis*, quod intelligentiæ sunt finitæ supe-

(1) Le sens de ce texte se trouve en effet, dans Aristote, mais sous des mots trop concis et obscurs. Cf. le commentaire de saint Thomas. *Vivès, tome 24, p. 569.* — Le *Sed* qui suit annonce à la fois un renforcement et une diversité.

(2) La Divinité possède des perfections, à raison de son être que nous concevons comme leur racine et le principe qui les exige ; et, cependant, loin de faire composition avec lui, elles ne sont autre chose que les multiples faces de sa très opulente unité. L'unité divine, dans laquelle ces perfections se fondent, les unifie. Il y a là comme une application suprême du : *Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis.*

(3) N'avoir pas de matière, c'est une perfection et c'est avoir une essence simple ; mais ni cette perfection ni cette simplicité

car, autrement, on ne comprendrait pas qu'il existe des êtres où il y a autre chose que l'existence.

De même également, bien qu'il soit l'existence tout court, il ne s'ensuit pas que les autres perfections lui manquent ; au contraire il possède toutes les perfections de tous les genres : ce qui lui vaut d'être nommé parfaitsans autre épithète, comme parlent le Philosophe et le Commentateur au *V^e livre de la Métaphysique*. Mais il les possède sous une forme autre et plus excellente que tous les autres sujets, parce qu'en lui toutes sont une même chose, tandis que dans les autres sujets elles diffèrent. Et pourquoi cela ? Parce que toutes lui appartiennent en vertu de son existence non mélangée. Supposez qu'un homme puisse par une seule qualité accomplir les opérations de toutes les autres, en elle seule il les posséderait toutes : ainsi Dieu, dans son existence même, possède toutes les perfections.

En second lieu, il y a l'essence des substances intellectuelles créées ; leur existence est autre que leur essence, quoique celle-ci soit immatérielle ; par suite leur existence n'est pas indépendante, mais reçue dans un sujet et par là limitée, mesurée à la capacité de la nature qui la reçoit. Leur nature ou quiddité, par contre, est indépendante, n'étant reçue dans aucune matière. Aussi dit-on, au *Livre des Causes*, que les intelligences sont limitées par en haut et sans limite par en bas. Elles sont, en effet, finies à l'égard de leur existence qu'elles tiennent d'un être supérieur ; elles ne le sont point par en bas, car leurs formes ne se limitent pas à la capacité d'une matière qui les reçoit. Dans ces substances, comme nous l'avons dit,

ne sont complètes, tant que l'essence et l'existence restent distinctes.

(4) *Absolutum*. Chez les modernes, l'*Absolu* désigne, non sans obscurité du reste, les réalités métaphysiques, en particulier, Dieu. Ici il signifie tout d'abord, conformément à l'étymologie, *non lié, séparé*, et comme une suite de la séparation, *indépendant, parfait en son espèce, non limité*.

rius et infinitæ inferius (1); sunt enim finitæ, quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formæ non limitantur ad capacitatem alicujus materiæ recipientis eas; et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuarum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus cui unitur. — Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter (2) dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cujus est actus, non tamen oportet ut, destructo corpore, individuatio pereat; quia, cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

Et quia, in illis substantiis, quidditas non est idem, quod esse, ideo sunt ordinabiles in prædicamento (3)

(1) *Finitæ superius et infinitæ inferius*. Voilà des expressions ingénieuses mais qui prêtent à l'équivoque, car il ne s'agit point d'une infinité véritable. Il est évident, par le Commentaire de Ripa, p. 740, que cette infinité consiste simplement dans l'absence, non de toute limite, mais des limites qu'imposent nécessairement un sujet récepteur. Cf. sur les sens plus ou moins stricts attribués au mot : infini, *Summ. Theol.*, p. 1, *quæst. VII*.

(2) L'âme est individuée à raison du corps et par là elle se distingue des intelligences pures. — Mais elle n'est pas tirée de la matière; elle jouit, outre la vie végétative et sensible, d'une existence indépendante, révélée par sa vie intellectuelle; et par là, elle se distingue des formes inférieures; elle est attachée au corps, comme ces dernières, mais moins strictement.

Cette attache et cette supériorité s'expriment ici par le mot : *occasionaliter* qui, du reste, paraît bien garder une saveur trop platonicienne. En réalité, l'âme constitue avec le corps une seule substance; elle a donc avec lui non seulement un lien occasionnel, mais une adaptation essentielle, *substantialis coaptatio*

il n'y a pas une multitude d'individus dans une même espèce, si ce n'est quand il s'agit de l'âme humaine, à cause du corps auquel elle est unie. — Bien que l'âme soit d'abord individuée grâce au corps, car elle n'acquiert une existence individuelle que par le corps dont elle est l'acte, cependant il ne s'ensuit pas que, par la destruction du corps, l'individualité de l'âme disparaisse. Comme elle possède une existence indépendante en vertu même de son existence individuée, parce qu'elle a été faite la forme de tel corps, son existence reste toujours individuelle. Aussi Avicenne dit-il que l'individuation des âmes et leur multiplication dépendent du corps, quant à leur commencement mais non quant à leur cessation.

De plus, dans ces substances, la quiddité ne s'iden-

(Cajetan). Cette adaptation est la manière d'être, intrinsèque et inséparable, de l'âme elle-même. L'alliance, dans l'unité de l'âme, de cette manière d'être qui l'individualise et de l'incorrupibilité engendre l'immortalité individuelle.

Nous touchons ici à l'un des motifs qui ont ramené souvent saint Thomas à l'étude de l'individuation. « *Quæstio hæc et ad agnitionem pulcherrima, et ad explicandam animæ humanæ immortalitatem et independentiam in existendo a corpore, maxime necessaria putanda est, eamque explicavit S. Thomas adversus Averroistas docentes animam, corpore occidente, propria exui individualitate.* » Cf. : *DE MARIA, S. Thomæ opuscula, vol. I, p. 248.*

(3) Il existe, par le fait, un lien entre la distinction de l'essence et de l'existence et la distribution de l'être en dix prédicaments. « Si, en effet, l'essence était identique à l'existence, écrit DOMET DE VORGES, *Abrégé de métaphysique, tome II, p. 2*, les catégories perdraient leur première raison d'être, à savoir la manière différente dont chacune reçoit l'existence. » C'est pourquoi Suarez traite de cette distinction au moment d'entreprendre le traité des catégories. Cf. *Disput. Metaphys., 31*. Du reste, dès la fin de la section première de sa longue étude, il se prononce contre la distinction réelle, par crainte de briser en l'admettant l'unité de l'être : reproche qui est justement retourné contre lui par Mgr Mercier. Cf. *Ontologie, p. 123-126.*

et propter hoc invenitur in eis genus, species et differentia, quamvis earum differentia propria nobis occultæ sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsæ differentia essentialia nobis ignotæ sunt; unde significantur per differentias accidentales quæ ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis (1). Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentia earum nec per se nec per accidentales differentias nobis significari possunt.

Hoc tamen sciendum quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus, quia, in sensibilibus, genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa; unde dicit Avicenna *in I de Animâ* quod forma, in rebus compositis ex materia et forma, est differentia simplex (2) ejus quod constituitur ex illa; non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentia, ut idem dicit *in Metaphys.* : talis differentia est differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantia spirituales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate; et ideo *in I de Animâ* dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent nisi species quarum essentialia sunt composita ex materia et forma. — Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti; una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate; differunt autem ab invicem in gradu perfectionis, secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod sequitur illas, in quantum sunt immate-

(1) Il va de soi que l'exemple est assez négligemment choisi; il y a tant d'autres êtres à deux pieds que ce signalement n'est guère caractéristique.

(2) *Differentia simplex*. Voici l'interprétation du cardinal Cajetan : « Vocat differentiam simplicem, eam quæ non a toto

tifie pas à l'existence, elles prennent donc place dans les prédicaments ; et c'est pourquoi on trouve en elles un genre, une espèce, une différence, quoique leurs différences propres nous échappent. Dans les substances sensibles elles-mêmes, les différences essentielles nous sont inconnues, et on les désigne par les différences accidentelles qui en sortent ; ainsi la cause est désignée par son effet, ainsi la qualité de bipède est une caractéristique de l'homme. Mais, s'il s'agit des substances immatérielles, les accidents propres nous sont eux-mêmes inconnus ; et par conséquent leurs différences ne peuvent nous être manifestées ni en elles-mêmes ni par leurs dérivés accidentels.

Il faut cependant savoir qu'on ne tire pas de la même façon le genre et la différence dans ces substances et dans les substances sensibles ; dans les substances sensibles, on tire le genre de l'élément matériel et la différence de l'élément formel. Aussi Avicenne au *Livre I de l'Ame* dit-il que la forme, dans les composés hylémorphiques, est une différence simple, non que la forme s'identifie avec la différence mais parce qu'elle en est le principe, selon l'explication du même auteur : cette différence est simple parce qu'elle est tirée d'une partie de la quiddité de la chose, à savoir, de la forme. Dans les substances spirituelles,

radicaliter, sed a parte ejus exit quæ simplex est. » Entendez que l'épithète : *simplex* et la qualité qu'elle exprime glissent du principe au dérivé ; ou peut-être, ce qui me semble mieux, que dans certaines substances se trouve un élément distinct qui, par lui-même et par sa propre fonction, les différencie, tandis qu'en certaines autres cet élément différentiel distinct n'existe pas et que son rôle est rempli par une réalité plus une et plus complexe à la fois, chargée, outre celui-ci, de plusieurs offices. *Est differentia simplex* signifie alors : *est une simple différence, n'est qu'une différence*. Cette interprétation, un peu insolite, sauvegarde mieux l'antithèse entre les substances sensibles et les substances spirituelles qui est l'idée du passage. — Au reste, avouons-le, par un trop bienveillant désir de justifier un texte énigmatique d'Avicenne, le limpide génie de saint Thomas descend ici jusqu'au rébus.

riales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas vel aliquid hujusmodi; ab eo autem quod sequitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota.

Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum majorem et minorem perfectionem, quæ non diversificat speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando ejusdem speciei albedinem; sed diversi gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificant speciem, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quædam quæ fiunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum (1).

Nec iterum est necessarium ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accipere, ut Philosophus dicit (2).

(1) Saint Thomas fait sans doute allusion aux textes d'Aristote sur les zoophytes : cf. par exemple *De Animalibus historiæ, libr. VIII, cap. I, Didot, tome III, p. 145* — ou *De Partibus animalium, lib. IV, cap. V, Didot, tome III, p. 281*. Le philosophe grec multiplie les exemples, presque tous empruntés aux vivants de la mer (éponges, madrépores, mollusques...), et la conclusion qu'il en tire, c'est que la nature avance à pas comptés, par différences infinitésimales. « *Natura continuo tenore ab inanimatis ad animantes transit... — Sic autem ab inanimis ad animantes transit natura paulatim, ut in continuatione eorum confinia mediaque lateant utrius sint.* » Le maître de saint Thomas, Albert le Grand, s'est également occupé de tracer une démarcation entre les plantes et les animaux. Cf. *De Animalibus, lib. VII, tract. I, cap. I*.

En réalité, sont animaux tous les êtres capables de sensations : ce qui, du reste, est parfois difficile à constater, soit parce que les réactions sensibles peuvent être imperceptibles, soit parce que certaines plantes, par exemple les sensibles, en exécutent des contrefaçons. Les naturalistes modernes s'accordent sur un critère, qui est la présence de la cellulose.

Ce passage, quasi indiscernable entre les végétaux et les animaux, les qualités des deux catégories en certains sujets

au contraire, puisqu'elles sont des quiddités simples, la différence ne peut venir d'une partie de la quiddité, elle vient de la quiddité tout entière. Et c'est pourquoi, d'après Avicenne au *Livre I de l'Ame*, il n'y a de différence simple que dans les espèces à essences hylémorphiques.

De même, chez elles, c'est aussi de toute leur essence qu'est tiré le genre, mais d'une autre manière. Les substances séparées, en effet, ont en commun l'immatérialité; et elles diffèrent entre elles par le degré de perfection, selon qu'elles s'éloignent de la potentialité et se rapprochent de l'acte pur. Par suite, en elles, on tire le genre de ce qui résulte de leur immatérialité, comme l'intellectualité ou quelque autre caractère de cette sorte; et la différence qui d'ailleurs nous est inconnue, on la tire du degré de perfection.

Ne concluons pas que ces différences sont accidentelles, parce qu'elles résultent d'une plus grande ou d'une moindre perfection, à qui il n'appartient pas de changer l'espèce. En effet, le degré de perfection,

s'avoisinant et semblant se mêler, justifie la maxime : *Natura non facit saltus*, mais n'impose pas, cependant, la thèse évolutionniste; et saint Thomas en était convaincu, sans quoi l'exemple qu'il apporte ne serait pas du tout approprié, puisqu'il se propose de montrer des cas, non de différences de degrés, mais des différences spécifiques, et que les espèces, pour lui, correspondent à des natures irréductibles les unes aux autres.

(2) Où se trouve le texte d'Aristote? Je n'ai pas réussi à le découvrir.

Voici le sens, selon l'interprétation du Cardinal Cajetan. Les vraies différences consistent dans des réalités intérieures, positives, et non pas dans des négations. Or, dans le cas, les différences tiennent au plus et au moins, et, par suite, les espèces se distinguent parce que l'une possède ce qui manque à l'autre. On fait une division analogue, lorsque l'on dit : Les animaux se classent en raisonnables et en non-raisonnables, sans préciser davantage. Chaque fois que le genre contient plus de deux espèces, aucune dichotomie ne peut se faire autrement.

Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter quod (1) et ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas eorum recepta est in materia signata, et ideo sunt finitæ et superius et inferius, et in eis jam, propter divisionem materiæ signatæ, possibilis est multiplicatio individuorum in una specie; et in his substantiis qualiter se habeat essentia ad intentiones logicas, supra dictum est (2).

(1) *Propter quod*. Il faut entendre : *et par là nous savons que ces substances sont des créatures*. Les mots qui expriment une dépendance, comme *ideo, ergo, propter quod*, etc... concernent tantôt l'ordre réel des choses, tantôt l'ordre d'acquisition de nos connaissances; et ce dernier, remontant de bas en haut, se trouve l'inverse du premier.

(2) Cf. chap. III et IV.

Commentaire

Nous sommes au cœur même du traité. Ce chapitre qui récapitule, mais non sans l'enrichir, la doctrine déjà exposée, roule sur trois objets : Dieu, les Intelligences, les Corps. Saint Thomas, après les avoir étudiés en partant d'en bas, renverse l'ordre et les réétudie à partir du sommet. Il nous donne de la sorte, à propos de la même matière, l'exemple des deux méthodes qu'il devait distinguer avec tant de préci-

quand il s'agit d'une participation plus ou moins complète à une même forme, ne change pas l'espèce : ainsi ce qui est plus blanc et ce qui est moins blanc appartiennent également à une même espèce qui est la blancheur. Mais les divers degrés de perfection, quand il s'agit des formes elles-mêmes ou des natures auxquelles participent les sujets, changent l'espèce : ainsi la nature procède par degrés des plantes aux animaux, et passe par des êtres intermédiaires, selon l'observation du Philosophe.

De plus il n'est pas nécessaire que la division des substances intellectuelles se fasse toujours par de vraies différences, parce que, comme le dit le Philosophe, cela n'est pas possible pour tous les êtres.

Troisièmement, il y a l'essence des substances composées d'une matière et d'une forme; leur existence est à la fois reçue et finie; et c'est dire qu'elles la tiennent d'un autre. De plus, leur nature ou quiddité est reçue dans une matière quantifiée, elles sont donc limitées et par en haut et par en bas. Par suite, à cause de la division de la matière quantifiée, la multiplication des individus dans la même espèce est possible. Quant aux rapports de leur essence avec les cadres logiques, nous les avons expliqués plus haut.

philosophique.

sion, à la fin de sa vie, *Cf. S. Th. II^a II^m qu. 51, art. 2, ad 3* : « Etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa quæ est veritatis determinativa. »

*
* *

En Dieu l'essence et l'existence s'identifient et de là, comme d'une vérité centrale et rayonnante, découle

toute la théodicée, en particulier les trois vérités qui suivent.

1^o Dieu dépasse toutes les catégories dans lesquelles prennent place les êtres créés. Il est illimité, eux se limitent aux bornes de leur essence qui, ample ou exigüe, mesure leur acte d'existence. Dieu est ; eux reçoivent leur être. Il est nécessaire, ils sont contingents ; ils sont composés, il est simple ; le parallèle par contrastes pourrait se continuer jusqu'à épuisement de tous les aspects. *Quidquid in Deo est, differentia est* ; et le principe d'une si radicale dissemblance, c'est que Dieu est sa propre existence, tandis que les créatures détiennent la leur.

2^o Le même principe engendre l'individualité divine, entendez à la fois l'indivision intérieure, la distinction d'avec tous les autres êtres et enfin l'unicité de la nature divine. Il n'y a qu'un Dieu, il est séparé de tout être, il est indivis en soi. Indivis en soi, puisqu'il est simple ; séparé de tous les autres êtres, puisqu'il est supérieur à tous ; enfin, unique. De même, en effet, que sa grandeur l'isole, sa simplicité empêche qu'il puisse être multiplié ; et voici comment : la multiplication d'une nature quelconque suppose toujours qu'elle enferme en soi un certain élément variable. Une nature corporelle se multiplie à cause de la division et de la diversité quantitatives ; une nature immatérielle, en tant que spécifique, ne se multiplie pas, car elle manque de différences individuelles, mais, en tant que générique, la voilà capable de se multiplier parce qu'elle comporte des degrés variables de perfection. Or en Dieu, qui est l'existence pure, ne se trouvent ni quantité, principe de la pluralité individuelle dans l'espèce, ni mesures diverses de l'acte d'existence, principe de la pluralité spécifique dans le genre. Il est donc unique nécessairement ; sa propre perfection le fait tel.

3^o Le même principe exige qu'en Dieu l'opulence s'unisse à la simplicité. L'ensemble des perfections que possèdent les réalités, et sans doute une infinité

d'autres que nous ne soupçonnons même pas, lui appartiennent, comme à leur source propre ; mais toutes vivent en lui, surélevées et fondues dans la parfaite simplicité d'une existence pure. Si nous les distinguons, c'est que notre esprit, pliant sous un objet trop vaste, le divise ou, si je l'ose dire, le parcourt à petits pas, comme un insecte explore, morceaux par morceaux, un chêne immense. Nous lui sommes si disproportionnés que nous n'arrivons à concevoir quelque idée de sa nature, qu'en rapprochant les nombreuses choses auxquelles son unité équivaut.

Ainsi saint Thomas, en peu de lignes, esquisse une profonde théologie naturelle, apparentée aux principales thèses de l'École, très propre à réfuter le panthéisme et le scepticisme d'alors, non dénuée de vertu contre le monisme, l'agnosticisme et l'ontologisme d'aujourd'hui.

*
* *

Une circonvallation profonde entoure les Intelligences créées ; radicalement distinctes de Dieu parce qu'en elles l'essence et l'existence diffèrent, elles sont d'un autre côté séparées des créatures inférieures par leur indépendance à l'égard de la matière.

A ces deux caractères s'enchaîne le reste de leurs attributs.

1^o Leur immatérialité emporte cette curieuse conséquence qu'en elles, si l'essence et l'existence ne s'identifient pas, on revanche l'espèce et l'individualité numérique coïncident, en sorte que, plus on s'éloigne des modes élémentaires de l'être : quantité et matière, royaume du multiple et du divers, plus on monte vers la perfection de l'unité. Au bas de l'échelle des êtres, unité de composition, au sommet, simplicité absolue ; entre les deux, concentration de plus en plus rigou-

reuse, et diminution progressive de la multipliquabilité.

L'âme humaine, il est vrai, fait exception, parce qu'elle est la dernière des Intelligences et qu'elle participe de l'univers sensible. Elle se multiplie, sans variation d'espèce ; et si cette multiplication, en fondant la société humaine, nous sauve des tristesses et des impuissances de la solitude, elle est néanmoins la marque même de notre imperfection ; et, d'ailleurs, ne va-t-il pas s'ensuivre que notre individualité, due au corps, se dissoudra par la dissolution du corps ?

J'imagine que saint Thomas a souvent retourné cela en lui-même et non peut-être sans inquiétude, car là gîtait une terrible objection à l'usage de ses adversaires, les partisans d'une spiritualité à la Platon. — Voici sa réponse : l'âme humaine, nous l'induisons de sa vie intellectuelle, est apte à survivre au corps ; par ailleurs, elle est de soi forme d'un corps, nous l'induisons de la genèse de ses idées et de plusieurs caractères de ses actes. Par suite, l'individuation qu'elle reçoit du corps, lui devient intrinsèque, n'en est pas réellement distincte ; c'est l'âme elle-même avec sa propre manière d'être, et si l'on peut dire, sa propre structure interne. Cette structure ne périra que par la destruction de l'âme ; tant que celle-ci vit, elle garde son individualité.

2° A raison de leur dualité intime : essence et existence, les intelligences créées tombent sous les catégories, puisque les catégories ne sont pas autre chose que le catalogue des façons diverses de posséder l'existence. Il faut excepter toutefois, dans le cas, le prédicament de la quantité et ceux qui s'y rattachent.

En outre, par là même que les Intelligences se composent d'éléments multiples et qu'elles sont plusieurs, il y a lieu de rechercher leur genre, leur différence, leurs propriétés. — Ici saint Thomas montre une prudence extrême. Déjà, quand il s'agit des substances sensibles, nous ne percevons que leurs différences dérivées et accidentelles, comme la raison, ou

pour les animaux leurs diversités de configuration, de structure, de mœurs ; quant à la racine de ces accidents dans l'essence elle-même, nous savons qu'il y en a une, car à la diversité des effets correspond une diversité dans la cause, mais ce qu'elle est, nous l'ignorons. A plus forte raison ne le savons-nous pas, quand il s'agit des substances immatérielles, dont nous ignorons même les différences dérivées. Puisque cette ignorance existe, constatons-la et ne la contestons pas, mais nous pouvons en expliquer la raison. Nous connaissons un objet, en tant qu'il nous est proportionné, c'est-à-dire qu'il est une forme enveloppée dans des accidents sensibles ; par suite, hormis les quiddités abstraites des images, tout le reste ne nous est accessible qu'indirectement et par analogie.

Aussi notre science des esprits purs se réduit-elle à ces deux points : ils ont tous ce caractère commun d'être immatériels et en conséquence intelligents : voilà donc leur genre. Ils sont plus ou moins parfaits ; et voilà la racine de leurs différences. — N'y aurait-il pas d'autres diversités ? Saint Thomas estime que non. Est-il nécessaire qu'ils se classent par genre et différences ? Saint Thomas estime que oui et n'a point rêvé que peut-être il pourrait y avoir des façons d'être, totalement inconnues de nous et qui seraient entre elles radicalement différentes, autres, sans rapport, incapables d'être comparées, donnant lieu à des individualités inclassables.

Il ne paraît pas sans intérêt de relever au passage combien le dogmatique, l'optimiste, le décisionnaire saint Thomas est instruit de ses limites et des nôtres. Il avoue ses ignorances du même ton placide que ses plus indiscutables certitudes ; et, sans verser le moins du monde dans l'agnosticisme, il s'arrête à la limite précise où il ne voit plus. Les textes qui corroborent ce jugement abondent. Cf. par exemple *Commentaires sur la Métaphysique*, l. VII, leç. 12. — S. Th. p. I, q. XXIX, art. I, ad 3. — *In II Sent.*; dist. III, quæst. I, a. 6.

Peut-être le P. Rousselot, dans un beau chapitre, p. 82-113, de *l'Intellectualisme de Saint Thomas*, ne tient-il pas un compte suffisant de tous ces textes, où l'affirmation métaphysique est si prudente.

Au reste, théoriquement du moins, l'humilité intellectuelle était la règle dans l'École. « Intellectus humanus, écrit Cajetan faisant allusion à un mot d'Aristote connu à l'égal d'un proverbe parmi les scolastiques, se habet ad manifestissima in natura, sicut oculus noctuæ ad lumen solis. » Cf. déclarations identiques de saint Thomas, *Summ. contra G. lib. I, cap. XI* et *Commentaire sur le début du II^e livre de la Métaphysique, Vivès, p. 402-405*. Saint Thomas s'opposerait, certes, à l'universel agnosticisme d'aujourd'hui, qui multiplie à l'excès les mystères ; mais il ne se fût pas opposé avec moins de force au rationalisme du XVIII^e siècle, qui pensait les dissiper tous. Et comme cela est avisé, si un excès appelle l'excès inverse, si le matérialisme naît des outrances du spiritualisme et le scepticisme de l'intempérance des affirmations ! — Mais cette humilité elle-même ne risque-t-elle pas de produire le découragement ? A quoi bon m'appliquerai-je à la métaphysique, si je n'y puis voir plus net qu'un chat-huant en plein jour ? Que les scolastiques aient été à la fois convaincus de cette faible portée de leur regard et intrépides métaphysiciens, n'était-ce pas, chez eux, la plus criante inconséquence ? Point du tout, vu la souveraine importance des problèmes métaphysiques. La plus minime vérité, voire une lueur indécise sur l'âme et Dieu, a plus de prix que toutes les certitudes des géomètres. Cf. *Summ. contra Gent. lib. I, cap. VIII*.

*
* *

A propos des corps, saint Thomas signale qu'ils sont livrés en proie à la multiplicité. Dans la substance, dualité d'essence et d'existence, sans compter la pluralité indéfinie des accidents où, du reste, la même dualité se retrouve; dans l'essence, dualité de la matière et de la forme; dans l'espèce, distinction réelle des principes qui fondent le genre et la différence, et multiplicité d'individus numériquement distincts. Ainsi la nature spécifique n'est une que par une abstraction de l'esprit : ce qui existe, ce sont des natures semblables; et, dans chacune, l'unité individuelle se fait par une cohésion d'éléments nombreux, débile imitation de l'unité simple.

Conclusion.

En trois pas de géant, saint Thomas a parcouru tout l'univers corporel et incorporel, depuis Dieu jusqu'à la plus humble matière, et il nous a dit sa profonde pensée sur l'essence et l'existence, sur l'individualité, sur l'immatérialité, sur les limites de notre savoir, sur la corporéité. Pensée profonde, disions-nous, ajoutons : et très suggestive, car les affirmations concises du saint docteur, quand on y songe, se ramifient à perte de vue.

CAPUT SEPTIMUM

Qualiter essentia sit in accidentibus?

Nunc autem restat videre qualiter essentia sit in accidentibus ; quomodo autem sit in omnibus substantiis, dictum est.

Et quia, ut dictum est, essentia per definitionem significatur, oportet quod eo modo habeant essentiam quo habent definitionem. Definitionem autem habent incompletam, quia non possunt definiri nisi ponatur subjectum in eorum definitione ; et hoc ideo est quia non habent in se esse absolutum per se a subjecto (1). Sed, sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale quando componitur, ita ex accidente et subjecto relinquitur esse (2) accidentale quando accidens subjecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet nec materia, quia definitione formæ substantialis oportet quod ponatur illud cuius est forma ; et ita definitio ejus est per additionem alicujus quod extra ejus genus est, sicut et definitio formæ accidentalis ; ut etiam in definitione

(1) Définir, suivant l'étymologie, c'est délimiter ; et la plus courte, la plus décisive façon de délimiter une chose, c'est de dire ce qu'elle est. Par suite, une définition bien faite exprime l'essence ou la nature ; et les éléments qui y rentrent (par exemple, dans le cas, le sujet) appartiennent à l'essence de la chose définie. — Que voilà bien la méthode d'un logicien qui dédaigne l'expérience ! — Point du tout, car si j'essaye de concevoir et d'exprimer un accident, j'y englobe nécessairement le sujet ; et c'est un fait, cela.

(2) *Esse accidentale* s'oppose à *esse substantiale*. On ne trahirait pas le texte, en traduisant : un *tout substantiel* et un *tout accidentel*. Ce qui caractérise la substance, c'est qu'elle exige un acte propre d'existence qui se suffise à soi-même, sauf, bien entendu, le secours multiforme (création, conservation, concours) de la cause première. — L'accident, au contraire,

CHAPITRE SEPTIÈME

Ce qu'est l'essence dans les accidents.

Maintenant il reste à voir ce qu'est l'essence dans les accidents, car ce qu'elle est dans toutes les substances, nous l'avons expliqué.

Puisqu'on exprime l'essence en définissant, comme nous l'avons dit, l'essence et la définition se correspondent. Or les accidents ne comportent qu'une définition incomplète, parce qu'on ne peut les définir sans mentionner leur sujet, et cela vient de ce qu'ils ne possèdent pas en eux-mêmes une existence indépendante de leur sujet. Comme de l'union de la forme et de la matière résulte un être substantiel, ainsi de l'addition de l'accident au sujet résulte un mode d'être accidentel. Mais précisément ni la forme ni la matière n'ont une essence complète, car dans la définition de la forme substantielle il faut mettre ce dont elle est la forme, et, par là même, on la définit en lui ajoutant quelque chose qui est hors de son genre, comme on fait pour la forme accidentelle ; telle est la définition de l'âme où le physiologue fait entrer le corps, parce qu'il ne la considère pas autrement qu'en sa qualité de forme d'un corps naturel. Mais cependant entre les formes substantielles et les formes accidentelles il y a une si grande différence, parce que, si la forme substantielle n'existe pas de soi, indépendamment de ce à quoi elle s'unit, il en va de même de ce à quoi elle s'unit, c'est-à-dire de la matière ; c'est de leur jonction que résulte la subsistence même de la chose ;

ne comporte qu'un acte d'existence débile, subordonné à l'existence substantielle, qu'il en soit, d'ailleurs, une extension secondaire, ou qu'il constitue un acte numériquement distinct. Cette dernière hypothèse se concilie malaisément avec l'unité de chaque être ; saint Thomas, ici, ne tranche ni pour ni contre.

animæ ponitur corpus a naturali (1), qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec cui advenit, scilicet materia; et ideo ex conjunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex conjunctione eorum relinquitur essentia quædam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat rationem completæ essentiæ, tamen est pars essentiæ completæ. — Sed illud cui advenit accidens est ens in se completum consistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter præcedit (2) accidens quod supervenit; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi

(1) *A naturali*. Il s'agit du philosophe qui s'occupe d'expliquer les choses naturelles, c'est-à-dire les corps terrestres sujets aux changements et pour préciser davantage, dans le cas, les vivants : plantes et animaux.

Il faut se reporter à la division de la philosophie, telle que l'ont comprise les péripatéticiens. Cf. le *De Animalium partibus*, lib. I, cap. I. Aristote y circonscrit l'objet de la Philosophie naturelle, limitée en bas par les corps inorganiques, en haut par les réalités incorporelles qui sont l'objet de la Philosophie première, ou de ce que nous nommons la Métaphysique.

A ce propos, Cajetan souligne subtilement que la formule : *forma corporis physici*, fait abstraction, d'une part, de l'intelligence — et, d'autre part, de la matière première, parce que le philosophe naturaliste étudie l'âme, non pas en tant qu'intellectuelle, non pas davantage en tant que forme substantielle jouant un rôle analogue aux formes minérales, mais précisément en tant qu'organisatrice et motrice d'un vivant. — Le mot : *physici* exclut à la fois les corps artificiels et les corps inorganiques. — Le mot : *forma*, signifie que la perfection spéciale du corps, c'est-à-dire l'organisation et la vie, procède de l'âme comme de son principe. C'est pourquoi, selon Aristote, *De*

à elles deux, elles font un être un de soi ; leur union constitue une essence. Par suite, la forme, quoiqu'elle ne vérifie pas, si on la considère en elle-même, la notion d'une essence complète, est cependant une partie d'une essence complète. — Ce à quoi s'adjoint l'accident est déjà, au contraire, un être complet, subsistant en soi-même, naturellement antérieur à l'accident qui survient après ; et c'est pourquoi l'accident qui survient ne produit pas, en s'ajoutant au sujet, la subsistance du sujet, ce qui en fait un être

Animalium partibus, lib. I, cap. I, le philosophe naturaliste, préoccupé des causes, doit étudier l'âme plus que le corps. « Qui de natura agit et amplius docere de anima quam de materia debet, quo materia potius per animam natura est quam ratione inversa. » Cf. *Didot, t. III, p. 221*. Je signale, je n'apprécie pas.

C'est dans le *De Anima* qu'Aristote a établi ex professo une définition de l'âme. Après le livre premier, tout en historiques et en discussions, il parvient, au début du second livre, à une poignée de formules célèbres, telles que celle-ci : *Anima est actus primus corporis physici potentia vitam habentis*. Cf. *Didot, t. III, p. 444* et *Vivès, t. XXIV, p. 55-60*, où se trouve le Commentaire de saint Thomas.

(2) La substance possède sur certains accidents une priorité naturelle et chronologique : par exemple, je préexiste à la suite de mes pensées ; un arbre est antérieur à ses fleurs et à ses fruits. Mais est-ce vrai sans exception ? Certains accidents, comme l'intelligence, comme la quantité, n'existent-ils pas en même temps que la substance, formant avec elle, en fait, un tout indivis ? Ici plus de priorité chronologique, mais seulement une priorité de nature.

L'existence — une ou multiple — appartient à la substance, d'une façon indépendante ; elle y est comme chez elle et au centre de son rayonnement. A l'accident elle n'appartient que d'une façon dépendante, subordonnée, donc vraiment postérieure, quoi qu'il en soit de la simultanéité temporelle. — Sur le parti que veulent tirer de ce texte de saint Thomas les partisans d'une distinction réelle entre l'existence de la substance et l'existence de l'accident, cf. *Mgr Mercier, Ontologie, p. 315*.

sine secundo [vel prædicatum sine subjecto] (1). Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ cum materia; propter quod accidens neque rationem completæ essentiæ habet neque pars completæ essentiæ est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.

Sed, quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post in illo genere, sicut ignis qui in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut *in II Metaphys.* dicitur (2),

(1) Voici la suite des idées : la forme et la matière s'unissent pour constituer la substance ; — ainsi s'unissent le sujet et l'accident. Mais ni la forme ni la matière n'est un être complet et se suffisant à soi-même ; — ainsi en va-t-il de l'accident, tandis que le sujet, lui, est un être complet, *consistens in suo esse* ; il est comme le nombre un, à qui une autre unité peut s'ajouter, mais qui préexiste à cet enrichissement.

Quant à la seconde comparaison, *prædicatum sine subjecto*, le cardinal Joseph Pecci, s'appuyant sur les manuscrits, penche à la croire inauthentique, avec raison selon nous. Cf. *Parafraresi et dichiarazione dell' opuscolo di S. Thomaso De Ente et Essentia; Roma, 1882, p. 135-136*. En tout cas, le sens voudrait qu'il y eût : *le sujet sans le prédicat* ; et, si l'on maintient : *le prédicat sans le sujet*, il ne faut pas concevoir le prédicat en tant que tel, mais en tant qu'une quiddité quelconque, et l'à-propos de la comparaison s'évanouit, à moins qu'oubliant le fil des idées, on ne l'applique aux accidents eux-même considérés comme séparables. Mais ce n'est pas à quoi songe ici saint Thomas.

Le passage entier soulève quelques questions. Saint Thomas veut-il n'affirmer qu'une distinction logique entre la substance et les accidents ? — Va-t-il jusqu'à une distinction réelle ? — ou enfin jusqu'à une distinction si réelle que la substance puisse exister sans aucun accident ?

Il s'agit, sans nul doute, d'une distinction réelle, et même en ce qui touche la dernière question, je crois que saint Thomas irait jusqu'à y répondre oui. — Mais Cajetan, étonné lui aussi

substantiel, mais simplement une certaine existence secondaire, sans laquelle l'existence de l'être substantiel est concevable, comme le nombre un sans le nombre deux (ou le prédicat sans le sujet). Il s'ensuit que l'accident et le sujet ne font pas un être un de soi mais un être un par accident, et, par suite, de leur union ne résulte pas une essence, comme de l'union de la forme avec la matière. C'est pourquoi l'accident ni ne vérifie la notion d'une essence complète, ni ne constitue une partie d'une essence complète, mais de même qu'il n'est qu'un être imparfait, il ne possède qu'une essence imparfaite.

Mais ce qui est au plus haut point de plénitude en n'importe quel genre est cause de ce qui est secondaire dans ce même genre, par exemple, selon un texte du *II^e livre de la Métaphysique*, le feu, qui est au suprême

comme nous le sommes, a introduit ici une très fine distinction. Quand on considère, dit-il, la nature elle-même de l'accident, on constate qu'en principe l'existence de la substance nue est possible. Il est visible que, ce disant, il pense à la substance parfaite, qui est Dieu, et en qui ne se trouve rien d'accidentel. — Mais les substances existantes réalisent plus ou moins l'idéal de la substance ; il arrive, à cause de leur imperfection, qu'en fait telle substance ne peut exister sans ses propriétés, par exemple, l'âme sans l'intelligence, une nature corporelle sans une quantité.

(2) Voilà un cas où se vérifie la remarque du profond thomiste que fut le P. de Régnon : La difficulté de comprendre saint Thomas vient « de la méthode même de saint Thomas qui procède toujours par des principes d'une extrême généralité ». Cf. *La Métaphysique des Causes*, p. 2.

Eclaircissons *pro modulo nostro*.

D'abord, on trouvera le texte d'Aristote, à qui saint Thomas prend et le principe et l'exemple, soit dans *Didot, tome II, p. 486, n° 5*, soit dans *Vivès, tome XXIV, p. 405-407*, ici avec le Commentaire littéral que saint Thomas composa vers la fin de sa vie. On remarquera que le principe est énoncé, dans ces textes, autrement que dans le *De Ente*. On n'y lit pas : ce qui possède une qualité en plénitude cause les qualités inférieures de même genre, mais : ce d'où procèdent les qualités

ideo substantia, quod est principium (1) in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quæ secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit : quia enim partes substantiæ sunt materia et forma, ideo quædam accidentia principaliter consequentur formam et quædam materiam.

Forma autem invenitur aliqua cujus esse non dependet a materia, ut anima intellectualis ; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde, in accidentibus quæ sequuntur formam, est aliquid quod non habet communicationem cum materia, ut intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in *III De Anima* (2) ; aliqua vero ex

d'une série, possède la même qualité plus parfaitement que tous les autres sujets de la série.

Ensuite, l'exemple suppose l'ancienne physique où la chaleur, conçue comme la qualité primaire de l'élément : feu, se trouvait à son plus haut degré, et, pour ainsi dire dans son foyer naturel, dans le feu lui-même, et de là se communiquait selon des mesures diverses. — Saint Thomas et Cajetan notent avec soin pourquoi on allègue le feu, et non pas le soleil. C'est que le soleil n'entre pas dans le même genre que le feu sublunaire ; celui-ci est *calidissimum* et celui-là *amplius quam calidissimum*. Soit dit à titre de curiosité, sans l'intention de contester aux physiciens leurs vibrations nide trancher la controverse sur la nature des qualités sensibles.

Quant au principe lui-même, il implique une subordination du moins parfait au plus parfait dans une même série. Les ruisselets s'alimentent à la source. — Est-il analytique ? Tel que le présente Aristote, oui, et la chose saute aux yeux ; il n'est qu'une conséquence immédiate du principe de causalité, exprimée, d'ordinaire, par les scolastiques sous cette forme : *propter quod unumquod tale, et illud magis*.

Mais, tel qu'il se trouve dans le *De Ente*, il est moins facile d'en apercevoir la vérité universelle et nécessitante. — Voici peut-être ce que l'on peut dire :

L'imparfait procède du plus parfait, et du plus parfait auquel il ressemble, car, en vertu même de l'axiome : *agens agit*

degré de la chaleur, la produit dans toutes les choses où elle se trouve. Par suite, la substance qui tient le premier rang dans le genre : être, ayant une essence selon l'acception la plus pleine et la plus vraie du mot, est nécessairement la cause des accidents, qui ne participent à l'être que secondairement et à un certain point de vue. Ce qui toutefois se vérifie de plusieurs manières ; comme, en effet, la substance a deux parties la matière et la forme, certains accidents naissent principalement de la forme et certains autres de la matière.

Or il existe une certaine espèce de forme dont l'existence ne dépend pas de la matière, telle est, en particulier, l'âme intellectuelle ; aucune matière, au

simile sibi, il y a un lien de similitude entre l'effet et sa cause. — Mais les qualités imparfaites peuvent venir d'ailleurs ! La cause première, notamment, peut les produire directement ! — Eh ! sans doute, mais, par un coup d'état dans le gouvernement du monde ; et le principe, sans nier les miracles, les laisse de côté, car il s'applique à l'ordre naturel, où l'être et le bien découlent, graduellement et de proche en proche, des sommets jusqu'en bas.

(1) *Principium*, entendez, *maxime et verissime ens*, c'est-à-dire que la substance est le mode le plus parfait de l'être. Si on prend le mot : *principium*, au sens de *source*, tout le raisonnement s'embourbe dans une tautologie. — *In genere entis*. Il s'agit, sans doute, d'une assimilation, car l'une des doctrines thomistes est que l'être ne constitue pas un genre, au sens rigoureux de mot, mais une réunion d'entités simplement analogues. Si l'on rejette cette interprétation, il faut admettre, ce qui n'est pas impossible, que saint Thomas n'avait pas encore fixé complètement sa doctrine.

(2) Cf. *Didot*, tome III, p. 467-468, ou *Vivès*, tome XXIV, p. 155-159. Le texte d'Aristote détaille les similitudes et les contrastes entre l'intelligence et les sens ; il y est noté, à deux reprises, que l'intelligence n'enferme aucun mélange de matière et qu'elle est séparée des organes. — Toutefois, tant que dure l'union de l'âme et du corps, l'intelligence, inorganique en soi, se trouve liée à l'imagination, d'où elle reçoit son objet, et, par cette dépendance extrinsèque, la voilà sujette à subir les contre-coups et les contretemps de la vie organique.

consequentibus formam sunt, quæ habent communicationem cum materia, ut sentire (1); sed nullum accidens sequitur materiam sine communicatione formæ.

In his tamen accidentibus quæ materiam consequuntur, invenitur quædam diversitas. Quædam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, ut masculinum et femininum in animalibus quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in *X Metaphys.* (2); unde, remota forma animalis, dicta accidentia non remanent nisi æquivoce. Quædam vero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem; et ideo, remota forma speciali, adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in Æthiope ex mixtione elementorum et non ex ratione animæ, et ideo post mortem in eo remanet (3).

(1) *Sentire* désigne ici, d'un mot global, des formes multiples de la vie : voir, entendre... se souvenir, imaginer... souffrir, jouir... éprouver l'une ou l'autre des onze passions... — Saint Thomas aurait pu ajouter à *sentire* : *vegetare, se movere*, etc...

(2) Le texte invoqué ici se trouve dans *Vivès, tome XXV, p. 128-130*, — et dans *Didot, tome II, p. 583*, où il forme le dernier chapitre, non pas du livre X, mais du livre IX. Aristote s'y demande pourquoi certains contraires créent des différences génériques et spécifiques, et pourquoi d'autres n'en créent pas : il résout la difficulté en distinguant les contraires qui naissent de la forme, et ceux qui naissent de la matière ; ces derniers ne fondent que des différences individuelles ; et le cas cité par saint Thomas est l'un des exemples allégués par Aristote.

(3) Quelques notes : 1° L'Éthiopien, dans la philosophie grecque et scolastique, est presque toujours cité comme type du nègre : ce qui s'explique par les rapports de la civilisation hellénique avec l'Éthiopie.

2° Voici le sens : le teint noir tient à une certaine mixture des éléments, il persiste tant qu'elle persiste.

3° Mais qu'est-ce que cette *forme générale*? — Faut-il entendre que saint Thomas admettait ici la pluralité des formes, quelque chose, sous l'âme elle-même, comme une forme fonda-

contraire, n'existe si ce n'est par la forme. Aussi, parmi les accidents qui naissent de la forme, il s'en trouve qui n'ont rien de commun avec la matière, par exemple, l'acte de penser, lequel, comme le prouve le Philosophe au *III^e livre de l'Âme*, ne s'accomplit pas par le ministère d'un organe corporel. Parmi les accidents qui naissent de la forme, il s'en trouve d'autres, qui ont quelque chose de commun avec la matière, par exemple les sensations. Mais de la matière ne naît aucun accident, sans que la forme y participe.

Au reste, les accidents qui dérivent de la matière ne vont pas sans une certaine diversité. La matière, en effet, en produit quelques-uns, en tant qu'elle se rapporte à une forme spéciale : tels sont, dans les animaux, le sexe masculin et le sexe féminin dont la diversité, d'après le *X^e livre de la Métaphysique*, dépend de la matière ; dès que disparaît la forme animale, ces accidents ne se retrouvent plus, si ce n'est par équivoque. La matière en produit quelques autres, en tant qu'elle se rapporte à une forme générale, et c'est pourquoi, après la disparition de la forme spéciale, ils persistent encore : tel est le cas, chez les Ethiopiens, de la couleur noire ; elle vient de la fusion des éléments, non de l'âme ; aussi, après la mort elle demeure.

mentale, une forme de corporéité ? Je ne le pense pas. — Le sens exact est plutôt celui-ci : toutes les déterminations d'un corps résultent de la collaboration d'une matière déjà diversement disposée ou influencée par des agents extérieurs et d'une forme unique, organisatrice et, dans les êtres supérieurs, équivalente à plusieurs formes, les unes plus générales, les autres plus particulières : forme minérale, végétative, etc... Ici *forme générale* désignerait donc l'âme elle-même, en tant que forme d'un corps qui, par ailleurs, à raison des influences subies par sa matière, se trouve être noir. Quant à la persistance de cet organisme et de sa couleur après que l'âme a cessé d'agir, elle s'explique par le caractère statique de l'effet où aboutit l'action constructive et ordonnatrice des âmes. Cajetan, il me semble, incline à cette interprétation.

Et, quia unaquæque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia quæ consequuntur materiam sunt accidentia individui, secundum quæ etiam individua ejusdem speciei differunt ad invicem. Accidentia vero, quæ consequuntur formam, sunt propriæ passiones (1) vel generis vel speciei; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animæ hominis (2).

Sciendum etiam est quod aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actus perfectum, sicut calor in igne qui semper actu est calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere, quæ completur per corpus lucidum exterius. Et in talibus aptitudo est accidens inseparabile; sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et hujusmodi (3).

(1) *Passion*, ici, a le même sens que *propriété*, ou accident nécessaire, quatrième des prédicables : ce qui arrive, assez souvent, dans saint Thomas, en particulier dans ses *Commentaires sur Aristote*.

(2) *Risibile*, avec ce sens, surprend une oreille française, à cause de notre mot *risible*, qui ne se dit que de l'objet qui fait rire. — Qu'on se prononce pour n'importe laquelle des nombreuses théories du rire, et que l'on considère n'importe laquelle de ses nombreuses variétés, c'est un fait qu'il se lie à une connaissance.

(3) Dans le *Traité de l'Ame*, liv. II, chap. VII et dans le *Traité de la Sensation et des choses sensibles*, chap. III, Aristote s'explique tout au long sur le « diaphane », qu'il décrit comme une force ou vertu partout diffuse en quantités diverses, mais plus spécialement abondante dans « le corps éternel supérieur » et, si nous nous rabattons au monde sublunaire, dans l'air et l'eau. La lumière, venue d'un corps céleste ou d'un corps igné, le complète, c'est-à-dire le rend traversable par les mouvements que lui impriment les couleurs, qui, elles-

Avançons. Comme chaque chose est individuée par sa matière et placée dans son genre ou dans son espèce par sa forme, les accidents qui découlent de la matière sont des accidents individuels, ceux par lesquels les individus d'une même espèce diffèrent entre eux. Les accidents qui découlent de la forme sont, de leur côté, des propriétés du genre ou de l'espèce ; c'est pourquoi on les trouve chez tous les sujets qui participent de la nature du genre ou de l'espèce. Ainsi le pouvoir de rire, dans l'homme, tient à la forme. Le rire, en effet, est conditionné par quelque acte de connaissance.

Il faut savoir aussi que, parfois, les principes essentiels produisent des accidents complets, telle, par exemple, la chaleur qui est toujours en acte dans le feu ; parfois, au contraire, ils ne produisent qu'une aptitude, et c'est un agent extérieur qui la parachève, telle la transparence aérienne, que complète l'action d'un corps lumineux autre que l'air. Dans ce cas, l'aptitude est un accident inséparable du sujet ; mais le complément, qu'elle reçoit d'un principe extérieur à l'essence du sujet ou n'entrant pas dans sa constitution, est séparable, par exemple, le fait d'être mù ou quelque chose de ce genre.

mêmes du reste, résultent du mélange d'une quantité variable de lumière avec les corps opaques. — Certes, voilà une théorie « valde antiquata », et cependant qu'il intéresse, ce premier effort d'analyse précise des phénomènes de la lumière et des couleurs ! 1° Aristote a senti la complexité des faits ; 2° il affirme la nécessité d'un véhicule de la lumière et des couleurs ; 3° il a combattu, et son commentateur Philopon l'a fait encore plus heureusement, la théorie de l'émission et esquissé, sans doute pour la première fois, celle des ondulations.

Saint Thomas, ici, effleure à peine une question de grande importance en métaphysique et en théologie : celle de la séparabilité des accidents d'avec la substance. Les accidents et la substance sont distincts, nous le savons par la raison ; la foi y ajoute, grâce à une déduction imposée par le dogme eucharistique, que par miracle et pour certains accidents, la distinction va jusqu'à une séparation effective qui ne les détruit pas.

Sciendum est autem quod in accidentibus alio modo sumuntur genus, differentia et species quam in substantiis.

Quia enim, in substantiis, ex materia et forma substantiali fit per se unum, una quadam natura ex eorum conjunctione resultante, quæ proprie in prædicamento substantiæ collocatur, ideo, in substantiis, nomina concreta quæ compositum significant, proprie in genere (1) esse dicuntur sicut genera vel species, ut homo vel animal; non autem forma vel materia est in prædicamento hoc modo, nisi per reductionem (2), sicut principia in genere principiatorum esse dicuntur. — Sed ex accidente et subjecto non fit unum per se; unde non resultat ex eorum conjunctione aliqua natura cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentium concrete dicta non ponuntur in prædicamento, sicut species vel genera, ut album vel musicum (3), nisi per reductionem; sed solum secundum quod abstracta significantur, ut albedo et musica.

Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma, sicut in substantiis compositis; sed oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus prædicatur, sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiæ, et qualitas secundum quod est dispositio

(1) *In genere* : Les prédicaments ou catégories sont, en même temps que des cadres pour nos idées, les dix genres suprêmes entre lesquels l'être se distribue analogiquement. Ainsi les comprit, sinon Aristote, du moins l'École; et c'est très naturel de la part de ces vigoureux dogmatiques, tout spécialement de la part des thomistes, pour qui à des notions adéquatement distinctes correspondent des réalités également distinctes.

(2) *Per reductionem* : dans la terminologie scolastique, *reductive* s'oppose à *proprie*. Réduire, c'est ramener un objet à une catégorie, dont il ne possède pas tous les caractères, mais à laquelle il tient par quelque côté : un aspect, une partie,

Il faut savoir, à un autre point de vue, que dans les accidents, le genre, la différence et l'espèce se prennent autrement que dans les substances.

Dans les substances, en effet, la matière et la forme substantielle constituent un être un de soi ; de leur union résulte une certaine nature qui, à proprement parler, est à sa place dans le prédicament de la substance ; aussi, quand il s'agit des substances, les noms concrets qui désignent le composé, par exemple, homme ou animal, entrent proprement dans le prédicament comme genres ou comme espèces. Ni la forme au contraire, ni la matière n'appartient au prédicament de cette manière, si ce n'est qu'on les y ramène, comme on ramène les principes au genre de leurs dérivés. — Mais l'accident et le sujet ne constituent pas un être un de soi ; aussi il ne résulte pas de leur union quelque nature à qui la qualité de genre ou d'espèce puisse s'attribuer. Par suite, les noms concrets des accidents, par exemple le blanc ou le musicien, n'entrent pas dans le prédicament comme espèces ou comme genres, à moins qu'on ne les y ramène ; ils y entrent seulement dans leur acception abstraite, quand on dit par exemple, la blancheur et la musique.

En outre, puisque les accidents ne se composent pas d'une matière et d'une forme, on ne peut tirer le genre de la matière ni la différence de la forme, comme on fait pour les substances composées. Mais il faut qu'on tire le premier genre du mode d'être lui-même, d'après lequel l'être s'échelonne en dix prédicaments : ainsi la quantité est la dimension de la substance, la qualité en est une disposition et ainsi des autres, comme l'explique le Philosophe au V^e livre de la *Métaphysique*.

un effet ; c'est une sorte d'assimilation, fondée sur une identité partielle ou une connexion.

(3) *Musicus* veut dire plutôt : *musical* que *musicien*. Il n'importe, au reste, pour la justesse de l'exemple.

substantiæ, et sic de aliis, secundum Philosophum, *in V Metaphys.* (1).

Differentiæ vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. Et quia propriæ passiones ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in definitione eorum loco differentiæ, si in abstracto definiantur, secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas (2). Sed e converso esset, si eorum definitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur : sic enim subjectum in eorum definitione poneretur sicut genus, quia tunc definirentur per modum substantiarum compositarum in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est, si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas, et ideo secundum hæc dividit Philosophus relationem, *in V Metaphys.* (3). — Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiæ coloris, quæ causantur ex abundantia et paucitate lucis ex qua diversæ species coloris causantur (4).

(1) Parmi les éditions, les unes renvoient au XI^e livre de la *Métaphysique*, d'autres au II^e. C'est certainement au V^e que saint Thomas fait allusion, car c'est dans ce livre-là qu'Aristote expose et précise les divisions de l'être. Cf. *Vivès, t. XXIV, en particulier p. 537-541*. — Le texte même de saint Thomas paraît embrouillé. Voici l'idée : comme le genre se divise en espèces par ses différences, ainsi l'être se divise en dix genres par ses modes, dont chacun constitue un type suprême et se distingue des autres par ce qu'il est en lui-même et non d'après quelques caractères dérivés. Cf. DOMET DE VORGES, *Abrégé de Métaphysique, t. II, chap. XXVII*, où est tentée une classification des accidents d'après leur essence propre et leur degré de participation à l'être. — Donc *primum genus*, selon nous, désigne les accidents eux-mêmes, tels que les expriment les définitions de chaque catégorie ; au-dessous d'eux, en effet,

Leurs différences, elles, se tirent de la diversité des principes qui les produisent. Or les qualités propres d'un sujet dérivent de ses principes propres ; par suite, le sujet entre dans leur définition à la place de la différence, quand elles sont prises abstraitement et que, par là même, elles appartiennent, selon la rigueur du mot, au prédicament : ainsi dit-on que la sinité est une courbure du nez. Mais ce serait l'inverse, si elles étaient prises concrètement : alors, en effet, en les définissant, on mettrait le sujet comme genre, car on les définirait à la façon des substances composées, où le rôle de genre est rempli par la matière ; ainsi nous disons que ce qui est camus c'est un nez courbé. Il en va de même, si un accident est le principe d'un autre accident, comme le principe de la relation se trouve dans le couple : action et passion et dans la quantité ; et c'est pourquoi le Philosophe, au *V^e livre de la Métaphysique*, divise la relation d'après ce triple principe. — Mais, comme les principes propres des accidents ne sont pas toujours manifestes, il arrive que nous empruntons leurs différences à leurs effets ; ainsi le pouvoir de contracter ou d'épanouir la vue différencie la couleur ; ce pouvoir dérive de l'abondance ou de la rareté de la lumière qui produit les diverses espèces de couleur.

dans la même catégorie, se multiplient les genres subordonnés et les espèces. A moins (ce qui est peu probable), que saint Thomas ait voulu ici *assimiler* l'être lui-même à un genre unique qui se subdiviserait en dix genres différents ?

(2) *Simitas*. Le français manque d'un équivalent. Disons donc : *sinité*, à moins que nous préférions : *camusité* ou *camarderie*.

(3) Cf. *Vivès*, t. XXIV, p. 564-568. Saint Thomas commentant Aristote y traite, en effet, des relations et de leurs fondements.

(4) Il s'agit d'une définition descriptive qui, par là, s'oppose à la définition essentielle, et d'une définition par les effets qui est l'inverse de la définition génétique.

L'exemple allégué, pour être trop sommaire, manque d'

Conclusio totius tractatus.

Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus, — et quomodo in substantiis compositis et simplicibus, — et quomodo intentiones logicæ universales in eis inveniuntur, excepto primo Principio quod est infinitæ simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per consequens nec definitio propter suam simplicitatem (1).

In quo sit finis et consummatio hujus sermonis.

Commentaire

Saint Thomas, après avoir exploré l'intérieur de l'être, en analyse les zones extérieures et superficielles, les accidents; ce mot, dans le langage vulgaire, désigne un fait anormal et ordinairement fâcheux; mais de ce sens il ne garde, chez les métaphysiciens, que l'idée de chose secondaire.

Saint Thomas étudie ici surtout l'essence de l'accident, et pour la caractériser il use d'une méthode comparative, la rapprochant des éléments substantiels, qui nous sont désormais connus. — Au reste, dans

limpidité. Selon Cajetan, *Albedo est disgregativus visus, nigredo vero congregativus*. Peut-être n'est-ce pas commettre un contresens que de traduire : le blanc dilate et le noir resserre la pupille; et ce qui est vrai du blanc et du noir l'est à des degrés variables de toutes les couleurs, puisque, suivant Aristote, toutes les teintes résultent du mélange de ces deux couleurs fondamentales. Aux physiciens d'à présent de juger cette optique. — Cf. *Comment. in X lib. Metaphys., lect. III, p. 125, t. XXV, Vivès*.

(1) La définition, proprement dite, implique l'énoncé du genre prochain et de la différence spécifique. Or en Dieu on ne distingue ni genre ni différence. En lui-même il n'y donne pas prise, puisqu'il est parfaitement simple, et, par ailleurs,

Conclusion de tout le traité.

Désormais on voit clairement ce qu'est l'essence dans les substances et les accidents, — dans les substances composées et dans les simples, — et ce que sont les idées logiques universelles dans ces différents êtres ; il faut faire, du reste, une exception pour le premier Principe, qui est infiniment simple, à qui ne s'applique pas l'idée de genre ou d'espèce et qui, en vertu même de sa simplicité, échappe à la définition.

Sur ce, terminons et consommons ce discours.

philosophique.

cette dernière et courte partie de l'opuscule, comme dans les deux précédentes, il parle alternativement en métaphysicien qui analyse la réalité elle-même, et en logicien qui précise les notions de genre et de différence et les rattache à leurs fondements.

I. — *Etude ontologique.*

Outre les réalités qui existent par elles-mêmes, il y en a d'autres qui ne peuvent subsister seules, par exemple, un geste, une dimension, une pensée. Semblables à la substance par leur distinction réelle d'avec leur acte d'existence, elles font contraste avec

puisqu'il est unique en sa catégorie élevée au-dessus de toutes les autres catégories, le genre et l'espèce, dont l'office est sans doute d'analyser mais en vue de classer, manqueraient de rôle à jouer à son sujet.

Dieu est donc indéfinissable ; et cependant, sous peine de n'en concevoir qu'un fantôme nébuleux, nous sommes obligés d'analyser l'idée que nous nous faisons de lui, et entre les nombreux concepts qui résultent de notre analyse, la logique nous contraint d'établir un ordre : de là, non certes une définition, mais quelque chose qui lui est analogue. Cf. les métaphysiciens scolastiques, là où ils traitent de l'attribut fondamental de la Divinité ; par exemple ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. II, p. 403-404.

elle, comme le lierre avec le chêne, par leur dépendance. Elles entrent dans la composition de chaque être total, tel qu'il se trouve dans la nature, et à ce point de vue elles ressemblent à la matière et à la forme ; par un certain côté, davantage à la forme, puisqu'elles sont, elles aussi, un des principes qui perfectionnent et déterminent ; par un autre côté, davantage à la matière, puisque l'existence, quoique agissant toute l'essence, appartient premièrement à la forme et qu'elle est communiquée à la matière ; mais, à regarder l'ensemble, les accidents diffèrent beaucoup des éléments substantiels : ceux-ci, en s'unissant l'un à l'autre, constituent le fond même de l'être ; ceux-là le revêtent. C'est la différence du cœur de l'arbre à l'écorce. L'existence appartient en propre à la substance, et c'est pourquoi elle est vraiment un être. Les accidents, au contraire, à cause de leur débilité intrinsèque, méritent à peine ce nom. Ils dépendent. *Esse eorum est inesse. Non sunt nisi insint* (Cajetan).

Toutefois, puisqu'à l'intérieur des êtres la puissance, plus fondamentale que l'acte, le précède, l'inhésion actuelle est moins essentielle à l'accident que l'aptitude à l'inhésion et l'exigence d'un support. Cette vue de la métaphysique rationnelle est confirmée par la permanence des accidents eucharistiques après la disparition de leurs substances : le miracle, en effet, ne réalise point d'absurdités ; si l'inhésion actuelle dans une substance était la nature même des accidents, il faudrait nier ou la transsubstantiation ou la réalité des accidents eucharistiques.

Au mot : accident, les modernes depuis Kant, substituent le mot : phénomène, ou les mots : faits, opérations, événements de conscience. Comme il arrive toujours, la terminologie reflète la doctrine ; et tandis qu'accident impliquait une philosophie objectiviste et partiellement fixiste, phénomène emporte une idée de subjectivisme et de devenir.

*
* *

On dit : l'accident s'adjoint à la substance et s'y superpose. Que ces mots ne fassent pas illusion ! Les accidents, c'est la substance qui se complète et s'achève. Ils se racinent en elle, ils en sont l'épanouissement. Nés d'elle, demeurant en elle, existant pour elle, elle est leur cause efficiente, leur cause finale, leur centre, en un mot, et, à la lettre, leur tout. Cf. *Summ. Theolog. part. I, quæst. 57, art. 7, in corpore.*

Dans ce chapitre du *De Ente*, c'est la causalité productrice de la substance à l'égard des accidents que saint Thomas souligne. Et, par le fait, leurs actes d'existence distincts ou non sont une extension et restent des annexes de l'existence substantielle, comme leurs essences, jaillies de l'essence substantielle, la reflètent.

Précisons. Les éléments de l'essence substantielle sont la matière et la forme. La forme, et c'est l'une de ses supériorités, communique l'existence à la matière, et, puisque l'indépendance se mesure à la vigueur intrinsèque, à un certain degré de perfection la forme devient, en partie ou totalement, indépendante de la matière ; aussi peut-elle produire des accidents purs de toute matérialité, dont, au milieu sans doute d'un très grand nombre d'autres, deux : l'intelligence et la volonté, nous sont connus. Au-dessous de ceux-là, dans l'homme et l'animal, elle en engendre de mi-psychiques mi-organiques, comme l'imagination et la vue. Quant à la matière, elle n'en produit aucun qui ne soit organisé par la forme : ainsi la quantité vient de la matière, mais elle reçoit de la forme et sa structure, et ses limites, et sa configuration.

Comme ils errent, les mécanistes, pour qui regarde l'univers avec les yeux de saint Thomas ! Bien loin que l'univers ne soit, dans ses éléments et son jeu, qu'une quantité pure, il ne contient aucune quantité que la qualité ne pénètre et n'élève.

Saint Thomas signale encore que les accidents individuels, innombrables, complexes, qui nous font « ondoyants et divers », découlent en définitive de la matière, comme il est juste, puisque c'est elle qui, à raison de sa quantité, individualise, tandis que les caractères spécifiques, moins nombreux, invariables et qui nous donnent à tous, au physique et au moral, malgré les diversités et les changements, une même et constante physionomie de frères, découlent de la forme, qui spécifie comme la matière individualise.

Enfin, voici une dernière remarque, très suggestive, sur les accidents incomplètement produits par leur propre substance. Laissons l'exemple du texte et considérons d'autres cas : l'intelligence par exemple, l'imagination, les sens, fontaines où s'alimente notre vie personnelle. Toutes ces facultés sont incomplètes et, pour qu'elles agissent, il faut qu'elles reçoivent une pâture du dehors. Je ne vivrais pas physiquement sans les aliments; vivrais-je intellectuellement et par suite même moralement sans les images qui, par les sens, m'arrivent des objets? Nous sommes, par nature, liés, dépendants, encadrés dans l'ordre du monde, c'est-à-dire obligés, sous peine de mort, à reconnaître nos limites et à nous y soumettre. Notre pauvreté native nous interdit à jamais une autonomie complète. Nous sommes pièces et parties d'un tout. — Saint Thomas ignorait nos orgueilleuses erreurs et, cependant, ses principes justes et profonds les coupent dans leurs racines.

II. — *Étude logique.*

L'accident, à l'état concret, est la substance elle-même, dotée de telle manière d'être, par exemple, un musicien, un médecin, un maçon; comme tel, il n'entre en aucune des catégories, étant à cheval sur deux : la première à raison de la substance, une des neuf autres, à raison du mode d'être qui est ajouté à la substance. — A l'état abstrait, par exemple, la menuiserie, la

médecine, la musique, on l'assimile fictivement à une substance et il rentre, par ce détour, dans la première catégorie. Citons, à ce sujet, ces lignes expressives de Cajetan : « Intellectus natus est, ea quæ sunt adunata in re, dividere. Intelliguntur (ergo accidentia), quandoque cointelligendo sibi subjectum cui insunt et intelliguntur per modum accidentis, eo quod accidentis esse est in alio esse. Quandoque vero intelliguntur solitarie, non cointelligendo subjectum, cui secundum rem insunt : et tunc intelliguntur per modum substantiæ, eo quod esse per se, id est solitarie, soli substantiæ convenit ; accidentia enim semper comite egent. »

Par suite, veut-on définir l'accident ? Au concret on dit : un homme savant, etc., c'est-à-dire que le sujet, jouant le rôle de matière, fournit le genre, et l'accident lui-même, en sa qualité de forme secondaire, fournit la différence. Quand un accident est le sujet d'un autre, ou, pour parler avec plus de précision, cf. *Summ. Theol., part. I, quæst. LVII, art. 7, ad 2*, quand la substance produit et soutient un accident par l'intermédiaire d'un autre, c'est l'accident-sujet qui fournit le genre ; ainsi on dira : une étendue colorée.

A l'état abstrait, c'est l'inverse. Le sujet devient la différence et l'accident lui-même, le genre ; on dit : la science de l'homme ou de tel homme.

Telle est la pensée que saint Thomas exprime ici ; mais visiblement elle est trop sommaire. Que sait-on d'un accident, quand on l'a nommé et que l'on a indiqué son sujet ? Il reste à énumérer ses causes, ses effets, ses caractères propres, et parmi ces caractères, ces effets et ces causes, à extraire les plus significatifs ; c'est ainsi par exemple qu'on décrit une vertu, comme la patience, une science comme la chimie ou la métaphysique, une faculté comme la raison, un accident corporel comme la quantité, et qu'on aboutit, par un choix approprié, à une formule qui les exprime et les délimite. Saint Thomas, quoi qu'il en soit de son excessive brièveté présente, savait cela mieux que nous, puisque dans ces sortes d'analyses il a plus que

personne excellé. Cf. les précises dissections de la presque totalité des vertus et des vices dans la *S. Th. II^a II^æ*.

Conclusion de tout le Commentaire.

Saint Thomas s'arrête, parce qu'il a rempli son programme. Nous n'ajouterons que deux mots, l'un sur l'itinéraire suivi, l'autre sur une conclusion.

Saint Thomas ne s'est pas astreint à une méthode unique. Il a traité d'abord des substances composées, parce qu'elles nous sont plus accessibles, et parce que nous jugeons par analogie avec elles des êtres soustraits à notre expérience. — Mais, ces substances composées elle-mêmes, comment les connaissons-nous ? Comment savons-nous qu'elles se composent d'une matière et d'une forme et de telle forme ? Assurément par l'examen des accidents et les inductions auxquelles ils nous contraignent ou qu'ils autorisent. Une application complète du principe, qui a fait placer l'étude des substances composées avant celle des substances simples, eût donc exigé qu'on plaçât l'étude des accidents avant celle même des substances composées. Tout au contraire, saint Thomas la rejette à la fin et paraît déduire sa doctrine sur les accidents de sa doctrine sur les substances, comme dans la réalité elle-même, les accidents dérivent de la substance.

Il y aurait là matière à une longue discussion. Notons seulement qu'au moyen âge, on a presque toujours estimé inférieur et provisoire l'ordre de la recherche et de la découverte. Quitte à renverser la série des acquisitions, on les pliait à l'ordre déductif, plus clair, plus rigoureux, reproduction mentale de l'ordre génétique des choses, imitation de la connaissance divine et angélique.

*
* *

De l'ensemble de cet opuscule il apparaît que l'essence et l'existence se correspondent, et qu'à la perfection de l'une se lie la perfection de l'autre.

In Deo glorioso, comme écrit toujours Cajetan, essence parfaite, existence parfaite, et les deux s'identifiant à cause même de la suprême perfection qui implique la simplicité.

Dans les substances, soit simples, soit composées, essence indépendante, existence indépendante; aux degrés inférieurs, essence composée et par suite décomposable, existence périssable; aux degrés supérieurs, essence simple, existence perpétuelle.

Dans les accidents, spirituels ou matériels, essence dérivée, existence dérivée.

Et cette corrélation résulte de la nature même des choses, puisque, Dieu excepté, l'essence et l'existence sont partout, l'une pour l'autre, puissance et acte, l'essence fixant le degré de l'existence, l'existence s'ajoutant à l'essence comme son dernier acte et sa suprême perfection.



ADIEU AU LECTEUR

Lecteur courageux, si ce petit livre vous a éclairé, rendez grâce à saint Thomas, de qui lui vient ce qu'il enferme de vrai. — Si tout n'y est pas net et manifeste, pardonnez au commentateur. Voulez-vous lui donner la meilleure des récompenses? Redressez-le, achevez ce qu'il a ébauché. Il sera votre plus avide écouteur, car il aspire au moment où, grâce à des études précises et nombreuses sur les textes scolastiques, ce modeste travail paraîtra, même à des yeux novices, une esquisse surannée.

Un dernier mot : « La philosophie boursofle », disait le P. Gratry, et c'est vrai quand elle fermente dans une tête de sot ou d'orgueilleux. J'indique ici, en quelques extraits du mystérieux auteur de l'Imitation, l'une des principales conditions et, s'il en est besoin, le meilleur correctif des études philosophiques.

Vere alta verba non faciunt sanctum et justum; sed virtuosa vita efficit Deo carum.	Lib. I, cap. 1.
O Veritas Deus... taceant omnes doctores, sileant universæ creaturæ in conspectu tuo: tu mihi loquere solus.....	Lib. I, cap. III.
Illi exterius rigant, sed tu fecunditatem donas. Illi clamant verbis, sed tu auditivam intelligentiam tribuis.....	Lib. III, cap. II.
Una vox librorum, sed non omnes æque informat, quia intus sum doctor veritatis... distribuens singulis prout dignum judicavero.....	Lib. III, cap. XLIII.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
INTRODUCTION.....	5-25
Date de l'opuscule, originalité de saint Thomas....	6-16
Plan et contenu du <i>De Ente</i>	16-18
Les commentaires du <i>De Ente</i>	18-22
Réflexions sur la présente traduction.	22-26
Textes pontificaux.....	26-27
PRÉAMBULE. — Indication du sujet.....	28-31
CHAPITRE PREMIER. — La signification commune des mots : être et essence.....	32-41
CHAPITRE II. — L'essence des substances composées.	40-53
CHAPITRE III. — L'essence comparée au genre et à la différence.....	52-71
CHAPITRE IV. — L'essence comparée à l'espèce....	72-85
CHAPITRE V. — L'essence des êtres immatériels....	88-119
CHAPITRE VI (Synthèse des précédents). — L'essence dans les différents êtres.....	114-133
CHAPITRE VII. — L'essence des accidents, et finale du traité.....	134-157
ADIEU AU LECTEUR.....	158

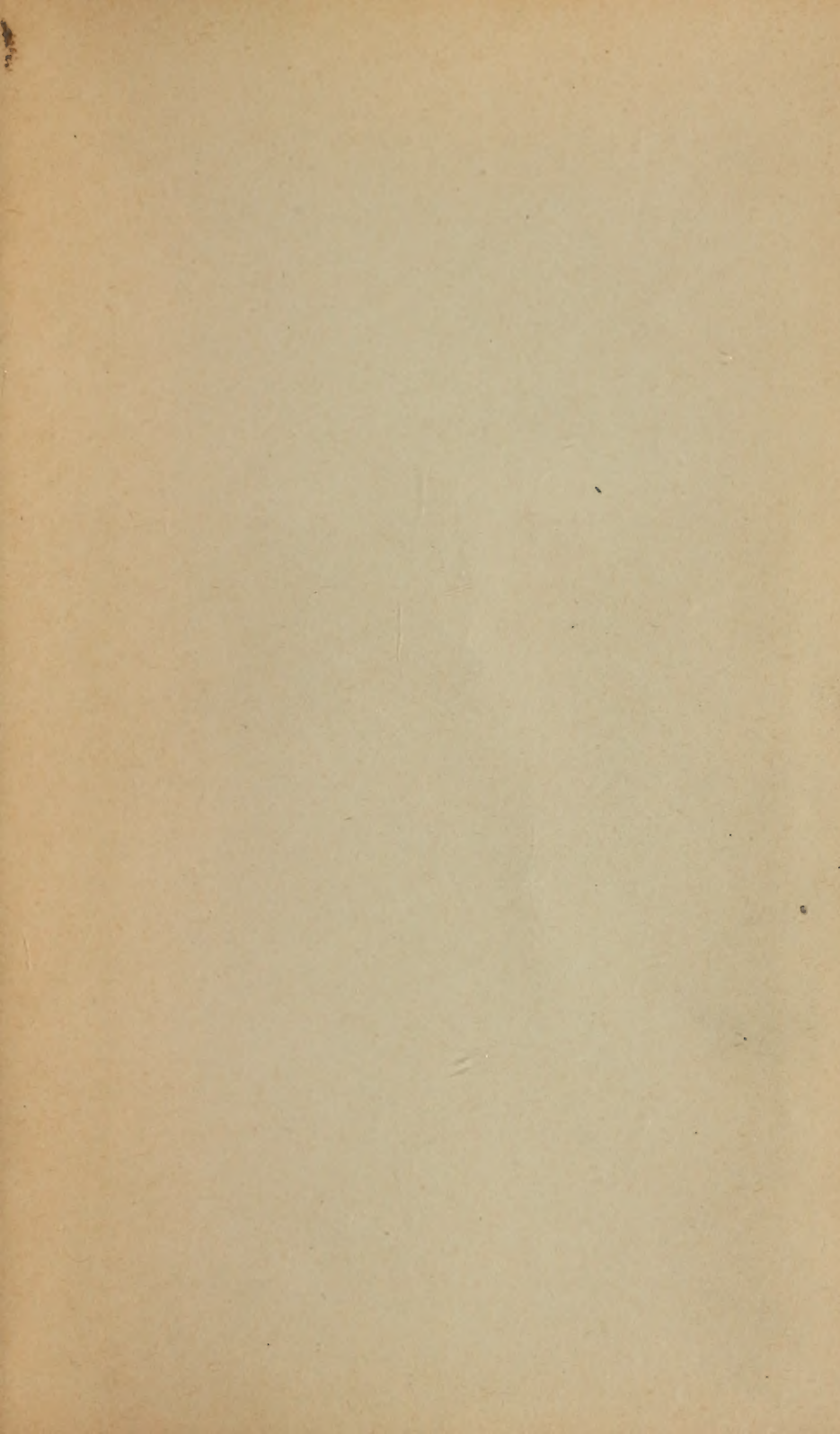
Index des principales notes.

Note sur l'*Ame* (définition aristotélicienne), 136-137.

- *Avicébron*, 88-90.
- *Avicenne*, 29.
- *Averroès*, 34-35.
- *Averroïsme*, 80-81, 96.
- le liber de *Causis*, 92.
- la *corporéité* des Anges, 88-89, 96.
- les *Eléments*, 105-109.
- l'*Essence* et l'*existence*, 96-97, 112-115, 121.
- l'*Ipsedixitisme*, 90.

- Notes sur l'*Individuation*, 48-49, 64, 96, 117, 120.
- le mot : *Intentio*, 82-83.
 - la *matière*, 44, 48 56, 58, 62, 88, 91.
 - le mot *natura*, 37.
 - le mot : *nobilis*, 42.
 - le principe ; *Parvus error in principio magnus est in fine*, 28-29.
 - le *Platonisme*, 12, 73, 96, 104, 114.
 - le principe : *Propter quod unum quodque tale, et illud magis*, 138-141.
 - le mot : *ratio*, 72.
 - le mot : *species*, 78.
 - les mots : *tabula rasa*, 104.
 - les mots : *Unum quid conveniens cuilibet*, 77.
 - les *Zoophytes*, 124-125.





(Bruneteau ed)
143

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMGLEV PLACE
TORONTO 6, CANADA

143.

